Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1915.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Chr. Schreiber,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

15-9103
9|2|21

28. Band.

Fulda 1915.

Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd. 28

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

28. Jahrgang. 1915.

I. Abhandlungen.

	Seite
1. Begodt, Die Bedeutung des Wortes φαντασία bei Plato	490–502
2. Brühl, N., Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen	23–54
3. Cavelti, S., Zur Frage der Sinnesqualitäten	514–530
4. Dyroff, A., Ueber Heinrich und Dietrich von Freiberg	55–63
5. —, Martin Deutinger als Vorläufer der Wertphilosophie	457–475
6. Geis, R., Logische Gefühle	329–343
7. Gemelli, A., und Olgiati, F., Die zeitgenössische Philosophie in Italien	1–22, 145–165
8. Gotthardt, J., Zur ältesten Geschichte des Wahrheitsbegriffs	212–228
9. Grabmann, M., Welchen Teil der Aristotelischen Politik hat der hl. Thomas von Aquin selbst kommentiert?	373–379
10. Gutberlet, C., Swante Arrhenius über die Unendlichkeit der Welt	476–489
11. Rüther, J., Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argument	200–211, 344–372
12. Seitz, A., Kants „Kritizismus“	166–199
13. Thomé, J., Kants Stellung zu den Gottesbeweisen in seiner vorkritischen Periode	380–396
14. Virnich, Th., Studie zum Kausalproblem	64–69
15. Wunderle, G., Experimentelle Psychologie und praktische Pädagogik	503–513

II. Rezensionen und Referate.

1. Aster, E. v., Prinzipien der Erkenntnislehre (S. Aicher)	401–403
2. Bach, E., Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sittengesetze (Chr. Scherer)	90–92
3. Baumgartner, M., Friedr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit (Ed. Hartmann)	432 f.
4. Becher, E., Naturphilosophie (Ed. Hartmann)	410–413
5. —, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung (E. Hartmann)	531–532
6. Brühl, N., Die spezifischen Sinnesenergien nach J. Müller im Lichte der Tatsachen (C. Gutberlet)	419–423
7. Brunswig, A., Das Grundproblem Kants (G. Wunderle)	541–546

Seite

8. Bund, H., Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des religiösen Lebens (C. Gutberlet) . . . . . 242 f.
9. Cathrein, V., Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit (C. Gutberlet) . . . . . 246—248
10. Ettlinger, M., Die Aesthetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken (J. A. Endres) . . . . . 249—251
11. Frischeisen-Köhler, Jahrbücher der Philosophie (E. Hartmann) . . . . . 547 f.
12. Geuter, P., Der Farbensinn und seine Störungen (C. Gutberlet . . . . . 416—419
13. Geyser, J., Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe (Ed. Hartmann) . . . . . 85 f.
14. Graf, G., Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion (Ed. Hartmann) 94
15. Gredt, J., De cognitione sensuum externorum (Al. Mager) 229—241
16. Gutberlet, C., Experimentelle Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Pädagogik (G. Wunderle) . . . 539 - 541
17. Klein, J., Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet (H. Klug) 423—431
18. Kleinpaul, R., Volkspsychologie: Das Seelenleben im Spiegel der Sprache (G. Wunderle) 415
19. Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos (E. Hartmann) 92
20. Lapp, A., Die Wahrheit (G. Wunderle) . . . . . 403 f.
21. Leisegang, H., Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus (Ed. Hartmann) . . . . . 93 f.
22. Meier, M., Descartes und die Renaissance (Chr. Schreiber) 94 f.
23. Meumann, E., Intelligenz und Wille (S. Aicher) . . 313—315
24. Müller, Al., Wahrheit und Wirklichkeit (J. Schnippenkötter) . . . . . 397—400
25. Oesterreich, K., Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. IV. Teil. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart (E. Hartmann) . . . . . 546 f.
26. Ostwald, W., Moderne Naturphilosophie. I. Die Ordnungswissenschaften (J. Schnippenkötter) . . . . . 404—410
27. Pletschette, G., Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken (E. Rolfes) . . . . . 244 f.
28. Posch, Fr., Die neuere Kritik der Entwicklungstheorie (C. Gutberlet) . . . . . 72—79
29. Rademacher, A., Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma (C. Gutberlet) . . . . . 79—84
30. Riezler, K., Die Erforderlichkeit des Unmöglichen. Prolegomena zu einer Theorie der Politik und zu anderen Theorien (C. Gutberlet) . . . . . 534—538
31. Schilling, G., Lehrbuch der Psychologie (R. Stölzle) 533 f.

Seite

32. Switalski, B. W., Zur Analyse des Subjektsbegriffs (Chr. Schreiber) . . . . . 70—72
35. Wartensleben, G. Gräfin, Die christliche Persönlichkeit, ein Idealbild . . . . . 86—88
34. Wasmann, E., Das Gesellschaftsleben der Ameisen. Das Zusammenleben von Ameisen verschiedener Arten und von Ameisen und Termiten (R. Stölzle) 533
35. Weingärtner, G., Rudolf Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem (Chr. Schreiber) . . . . . 95—99
36. Würschmidt, J., Dietrich von Freiberg: Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzielten Eindrücke (Ed. Hartmann) . . . . . 92 f.
37. Wundt, W., Probleme der Völkerpsychologie (M. Heidegger) 88—90

III. Zeitschriftenschau.

1. Annales de philosophie chrétienne . . . . . 109—111
2. Archiv für die gesamte Psychologie . . . . . 434—439
3. Archiv für Geschichte der Philosophie . . . . . 442—445
4. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 257—261
5. Archives de Psychologie . . . . . 445—449
6. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie . . 265 f.
7. Psychologische Studien . . . . . 254—257
8. Revue de métaphysique et de morale . . . . . 112 f.
9. Revue de Philosophie . . . . . 107—109
10. Revue Néoscolastique de Philosophie . . . . . 111 f.
11. Revue philosophique de la France et de l'Étranger . . . 449—451
12. Rivista di Filosofia . . . . . 113—117, 451
13. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica . . . . . 117—126, 451—453
14. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie . . . . . 263 f.
15. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . . . 126—128
16. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 106 f., 261—263, 439—442, 553 f.
17. Zeitschrift für Psychologie . . . 103—106, 252—254, 549—553
18. Zeitschrift für Sinnespsychologie . . . . . 100—103

IV. Novitätenschau des Jahres 1914.

I. Allgemeines.
A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 267—269
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 269—277
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 277—281
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 281—290

Seite

II. Logik und Erkenntnistheorie.
A. Lehrbücher . . . . . 290 f.
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie . . . . 291 f.
III. Psychologie.
A. Lehrbücher . . . . . 293 f.
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 294—296
C. Beiträge zur rationellen Psychologie . . . . . 296 f.
IV. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 297—300
V. Theodicee . . . . . 300 f.
VI. Allgemeine Metaphysik und Ontologie . . . 301
VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 301 f.
B. Beiträge zur Ethik . . . . . 302—304
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 304—306
VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . . 306 f.
IX. Religionswissenschaft.
A. Religionsphilosophie . . . . . 308 f.
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 309 f.
X. Geschichte der Philosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 311 f.
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie 312
b) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 312—314
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 314 f.
d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 315—319

V. Miszellen und Nachrichten.

1. An der Grenze des Fixsternhimmels 327
2. Der Lichtäther . . . . . 129—132
3. Die Theosophische Reform . . . . . 454—456
4. Die zehn Hauptlehren der theosophischen Weltanschauung 326 f.
5. Jenseits von Optimismus und Pessimismus . . . . . 555 f.
6. Lateinische Uebersetzungen der Aristotelischen Analytica posteriora (Clemens Baeumker) . . . . . 320—326
7. Protagoras, Nietzsche und Stirner . . . . . 132—135
8. Ueber die psychischen Unterschiede von Knaben und Mädchen 135—139
9. Weltanschauung der notwendigen Selbstentstehung . . . 139—142
10. Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Thomas (P. Minges) 142 f.
11. Zur Psychologie Alexanders von Hales (P. Minges) . . 143

Druckfehlerberichtigung: Mager statt Mayer 556

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
28. Band. 1. Heft.

Die zeitgenössische Philosophie in Italien.

Von Univ.-Prof. A. Gemelli O. F. M. und F. Olgiati in Mailand.

Wir können bei unserer Uebersicht über die zeitgenössische italienische Philosophie nur die Hauptrichtungen berücksichtigen. Wir scheiden alle jene, zum Teil recht beachtenswerten, Gedankengänge aus, die keine wahre und eigentliche Bewegung hervorzubringen in der Lage waren. Diese Hauptrichtungen in Gruppen zu ordnen, ist nicht immer leicht, da ihre grundlegenden Ideen in fortwährender lebensvoller Entwicklung begriffen sind. Trotzdem geben wir uns der Hoffnung hin, dass aus unserer zusammenfassenden Darstellung mit aller Klarheit sich zum Beispiel ergeben wird, dass der Idealismus des Benedetto Croce nicht der Idealismus Hegels ist, der Positivismus des Roberto Ardigò nicht der Positivismus von Aug. Comte, unsere Neuscholastik nicht die Neuscholastik der Universität Löwen. Worauf es uns ankommt, ist nicht eine blosse Aufzählung von Theorien und Philosophen, sondern das Eindringen in den Geist der Systeme, in ihre Entwicklung, in ihre hervorstechenden Merkmale, in ihre voraussichtliche künftige Richtungnahme.

I.

Die in Italien gegenwärtig vorherrschende philosophische Tendenz ist ohne Zweifel der absolute Idealismus.

Schon im verflossenen Jahrhundert war, mehr durch die Tätigkeit Bertrando Spaventas als durch das Verdienst August Veras, im südlichen Italien der Hegelianismus vertreten worden. Doch der Schüler Spaventas waren wenige, und niemand hätte, bei den damaligen Triumphen des Positivismus, die Siege voraussehen können, die der neu-hegelianische Idealismus heute erringt, dank der Tätigkeit eines Benedetto Croce, eines Giovanni Gentile und ihrer Zeitschrift „La Critica".

1. Croce, ein Stubengelehrter, der niemals auf einem Lehrstuhl doziert hat, der sich aber rühmen kann, auf die Geister einen Einfluss ausgeübt zu haben, den kein staatlicher Professor sich bis dahin träumen konnte, hat einen solchen Enthusiasmus geweckt, dass einer seiner gelehrten Gegner, Emilio Chiocchetti, mit Recht schreiben konnte, Italien sei voll seines Namens.

Ohne den Gründen dieser Tatsache nachzugehen, ohne die Verdienste dieses Denkers für das Aufleben der philosophischen Studien

durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und durch seine Ausgabe der „Klassiker der modernen Philosophie" aufzuzählen, wollen wir einen Abriss seines Systems vorlegen.

„Es ist unsere feste Ueberzeugung", schrieb Croce, „dass die Philosophie nicht aufstehen und vorwärtsschreiten kann, ohne irgendwie wieder an Hegel anzuknüpfen. Hegel war der letzte und zugleich der vorzüglichste Vertreter der idealistischen Bewegung, die auf die kantische Kritik folgte, die zwar die Idee der Synthese a priori errungen, aber das caput mortuum des Dinges an sich und das andere caput mortuum der praktischen Vernunft als Fundament theoretischer Behauptungen hinterlassen hatte . . ."

„Hegel, mit seinen beiden grossen Vorläufern Fichte und Schelling, erkannte, dass, wenn der Mensch nicht alles wissen kann, er nichts wissen kann; Hegel hielt die Objektivität der Erkenntnis aufrecht, widersetzte sich jeder Transzendenz, überwand die launenhaften und oberflächlichen optimistischen und pessimistischen Wertungen und verstand es, das Denken mit der Wirklichkeit, das Wissen mit dem Leben zu versöhnen. Sein Ideal der Philosophie verkörpert das wahre und immerwährende Bedürfnis des menschlichen Geistes. Nach ihm dann wurde die Welt von neuem auseinandergerissen in Schein und verborgene Wirklichkeit, in Materie und unbekannten Gott, in sinnlose Tatsachen und transzendente Werte. Die Philosophie wurde vom Throne gestossen . . ., und um Duldung zu finden, liess sie sich zu Sklavendiensten herbei, die Instrumente der Physiker und Physiologen zu putzen und ihre Tatsachensammlungen in guter Ordnung zu halten. Daher die jetzt fühlbar werdende Notwendigkeit eines Anschlusses an die klassischen Idealisten und an Hegel, dessen Erkenntnisbegriffe als System und als Ganzes wir mit aller Macht in die Wirklichkeit umsetzen müssen". Diese Notwendigkeit des Ausgehens von Hegel betont Benedetto Croce um so mehr, als er die Ueberzeugung hat, dass der Philosoph von Stuttgart die letzte Höhe darstellt, zu der die moderne Spekulation emporgestiegen ist.

Natürlich handelt es sich nicht darum, die Philosophie Hegels mechanisch zu wiederholen, nicht bloss weil „im Hegelianismus grosse Wahrheiten und zugleich grosse Irrtümer im einzelnen sich finden, welch letztere einer Ueberprüfung bedürfen", sondern auch weil „bei den wahren Philosophen immer etwas unterher geht, welches mehr ihnen selber angehört, und dessen sie sich nicht bewusst sind; und das ist der Keim zu einem neuen Leben. Maschinenmässig die Philosophen wiederholen, heisst diesen Keim ersticken, seine Entwicklung und sein Auswachsen zu einem neuen und vollkommeneren System verhindern". Croce will somit die Philosophie Hegels überwinden in der Art, die er vorgezeichnet hat in seinem Buche: „Das was lebendig und das was tot ist an der Philosophie Hegels" („Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel").

Die abschliessende Eroberung des Hegelschen Systems ist nach Croce die Immanenz und das konkrete Allgemeine, oder die Lehre von der Wirklichkeit als Geist und als Dialektik der Gegensätzlichen. „Der Geist ist ganz das Reale; das ist der Schluss, zu dem das philosophische Denken gelangt ist seit den Griechen und seit dem Christentum bis zu den nachkantischen Auffassungen, der Schluss, den Hegel besser als jeder andere ins Licht setzt". „Wer die Menschenwürde, die Würde des Denkens fühlt,

der kann sein Genüge in keiner andern Lösung der Gegensätze und der Dualismen finden als in der Dialektik, die Hegels Genius errang", welcher der Wirklichkeit ihre aus der Einheit in der Gegensätzlichkeit resultierende Konkretheit wiedergab. Die Wirklichkeit ist nicht leere Gleichheit noch reine Gegensätzlichkeit, sondern tiefe Einheit der Gegensätzlichkeit. „Die Gegensätze sind keine Täuschung, und Täuschung ist auch nicht die Einheit. Die Gegensätze sind Gegensätze unter sich, aber keine Gegensätze gegenüber der Einheit, denn die wahre und konkrete Einheit ist nichts als Einheit oder Synthese von Gegensätzlichkeiten: sie ist nicht Stillständigkeit, sie ist Entwicklung. Der philosophische Begriff ist universal konkret, und deshalb ist er Denkung der Realität als in ihrer Gesamtheit geeinter und geteilter". Hegel bewies diese Wahrheit gut in der ersten Trias seiner Logik: Sein, Nichts, Werden. „Was ist das Sein ohne das Nichts - das reine, unbestimmte, unqualifizierbare, unaussprechbare, das Sein im allgemeinen, nicht dieses oder jenes Sein im besonderen? in welcher Weise unterscheidet es sich vom Nichts? Und was ist anderseits das Nichts ohne das Sein, das Nichts in sich aufgefasst, ohne Bestimmtheit, ohne irgendeine Bezeichnung, das Nichts im allgemeinen, nicht das Nichts dieses oder jenes Dinges im besonderen, worin unterscheidet es sich von jenem Sein? . . . Ausserhalb der Synthese vermengen sich die beiden Termini abstrakt genommen unter einander und wechseln ihre Rollen: Die Wahrheit ist nur im Dritten, und zwar für die erste Trias im Werden, welches deshalb, wie Hegel sagt, der erste konkrete Begriff ist". Konkreter Begriff, fügt derselbe Philosoph hinzu, der die Wirklichkeit umfasst in ihrem unerschöpflichen Reichtum, in ihrem Rhythmus, in ihrer Bewegung.

Aber wenn der Geist die Synthese von Gegensätzlichen (von Sein und Nichts, von Gut und Bös, von Wahr und Falsch usw.) ist und auf diese Gegensätzlichen die Hegelsche Trias Anwendung findet, so ist er doch auch Synthesis von Unterschiedenen (von Schön und Wahr, von Wahr und Nützlich, von Nützlich und Gut). Hier ist die Stelle, wo Hegel irrt. Nicht erwägend, dass „das Wahre zum Falschen nicht in derselben Beziehung steht, in der es zum Guten steht, dass das Schöne zum Hässlichen nicht in derselben Beziehung steht, in der es zur philosophischen Wahrheit steht", „fasste er dialektisch, nach Art der Dialektik der Gegensätzlichen, den Zusammenhang der Stufen".

Stattdessen müssen die Unterschiedenen, oder auch die spiritualen Formen, verschieden aufgefasst werden, nämlich als Momente der Aktivität des Geistes, der Art jedoch, dass ein Unterschiedenes hinsichtlich des anderen Unterschiedenen sich verhalte wie ein niedrigerer Grad hinsichtlich eines höheren Grades, der nicht ohne den niederen bestehen kann. Erklären wir uns: Croce unterscheidet im Geist zwei Aktivitäten, die theoretische und die praktische; jede dieser beiden wird untereingeteilt in zwei Stufen: die theoretische Aktivität wird eingeteilt in eine phantasiehafte Stufe (und wir haben dann die Intuition oder die Kunst) und in eine logische Stufe (und wir haben dann den Begriff oder die Philosophie): die praktische Aktivität wird unterschieden in eine ökonomische (individuelle oder nützliche) und in eine ethische (universelle oder gute oder moralische).

Diese vier Formen, geschieden und geeint zugleich, schliessen einander ein, denn wenn einerseits die Intuition bestehen kann ohne den Begriff, und die theoretische Aktivität existieren kann ohne die praktische, und

wenn es eine nützliche Tätigkeit geben kann, die weder moralisch noch unmoralisch ist, so erhebt sich doch anderseits der Begriff über der Intuition, der praktische Akt über dem theoretischen Akt, und es existieren keine moralischen Tätigkeiten, die nicht zugleich vollkommen nützliche oder ökonomische wären. Man versteht daher, wie die höhere Stufe immer die niedere in sich schliesst, wie man auch begreift, dass der Geist ein Kreis ist, in welchem das Letzte Materie des Ersten wird: die praktische Aktivität in der Tat, die Empfinden, Erstreben, Wollen ist, treibt die Intuition an und die Kunst und so fort.

Ohne jetzt beim Nachweis zu verweilen, wie für Croce diese Vermengung zwischen der Synthese der Gegensätzlichen und dem Zusammenhang der Unterschiedenen die Wurzel aller anderen Irrtümer Hegels sei, wollen wir ein Wort anfügen über die vier spiritualen Formen, die ihm die Einteilung seiner Philosophie des Geistes eingegeben haben.

Die erste Form des theoretischen Geistes ist die intuitive Erkenntnis. Ausserhalb, entweder vor oder unter, dem intuitiven Akt ist die Sensation, ist die formlose Materie, die der Geist niemals in ihr selber erreichen kann, insofern sie reine Materie ist, und die er nur mit der Form und in der Form besitzt. Und die Materie, umkleidet und überwunden von der Form, gibt Platz der „konkreten Form" oder der Kunst. In seiner Aesthetik und in anderen Werken hält Croce gegen die empirische, praktizistische, intellektualistische, agnostizistische, mystische Aesthetik seine Aesthetik der reinen Anschauung aufrecht; sie enthält und umschliesst den Wahrheitsteil aller anderen Theorien und überwindet sie daher endgültig. Die Kunst ist, nach dem Leiter der Critica, reines Scheinen, reine Vorstellung, reine Intuition. „Die Kunst beruht einzig auf der Phantasie; ihr einziger Reichtum sind die Vorstellungsbilder. Sie klassifiziert nicht die Objekte, sie gibt sie nicht als wirkliche oder vorgestellte aus, sie qualifiziert sie nicht, sie definiert sie nicht: sie fühlt sie und stellt sie dar, nichts mehr. Und deshalb ist die Kunst, insofern sie nicht abstrakte, sondern konkrete Erkenntnis ist und eine Erkenntnis ist, die das Reale ohne Veränderungen und Verfälschungen sammelt, Intuition; und insofern sie das Reale vorlegt in seiner Unmittelbarkeit, nämlich noch nicht vermittelt und geklärt durch den Begriff, ist sie reine Intuition zu nennen". Die Intuition ist sodann identisch mit der Expression; intuieren ist exprimieren: „im aesthetischen Faktum fügt sich die expressive Aktivität nicht dem Faktum der Impressionen an, sondern diese werden von ihr ausgearbeitet und gebildet. Sie erscheinen wieder in der Expression wie das Wasser, welches in einen Filter gegossen ist und als dasselbe und zugleich als verschieden auf der andern Seite des Filters wieder erscheint"; sodass „man mit Recht sagt, dass die Kunst reine Form ist, und dass Materie und Form, Inhalt und Form, in der Kunst ganz Eins ausmachen". Nicht genug: eben weil reine Intuition, ist die Kunst wesentlich Lyrik. Denn wenn die Intuition wirklich rein ist von aller Abstraktion und allem begrifflichen Element, so wird sie nur darstellen können „den Willen in seinen Offenbarungen, oder auch: sie kann nichts anderes darstellen als Geisteszustände", d. h. die Leidenschaftlichkeit, das Gefühl, die Persönlichkeit, die sich in jeder Kunst finden und die deren lyrischen Charakter bestimmen. Die Kunst schliesslich ist individual und amoralisch, denn sie ist der Ausdruck der Gefühle und der Impressionen des Individuums im Augenblick da dieses sich exprimiert; wenn es sich gut exprimiert, ist es ein Künstler, auch wenn es moralisch ein Schurke ist. Wenngleich es

Aufgabe der Moral ist, die Grenzen der Freiheit in der Verbreitung der Mittel der künstlerischen Reproduktion oder der Veräusserlichung des aesthetischen Faktums festzusetzen, so ist die Kunst in sich doch weder moralisch noch unmoralisch. Und mit der Kunst identifiziert sich die Sprache, welche gleichfalls nur die Expression von Impressionen ist.

Wie die Kunst die Erkenntnis des Individualen ist, so ist der Begriff Denkung des Universalen, welche, während sie mit der Vorstellung den Charakter der Expressivität gemeinsam hat (denn der Begriff existiert und kann existieren nur in den intuitiven und expressiven Formen oder in der Sprache), sich von ihr gründlich unterscheidet in zwei anderen Charakterzügen, welche einen einzigen bilden: im Charakterzug der Universalität und dem der Konkretheit. Der Begriff ist universal, d. h. transzendent inbezug auf die einzelnen Vorstellungen, und wegen dieser Universalität ist keine oder keine Zahl dieser Vorstellungen in der Lage, den Begriff zu decken (adeguare): der Begriff der Finalität zum Beispiel ist derart, dass man nicht ein Stück Realität, so umfangreich es auch sei, erfassen kann, welches in sich die Finalität erschöpfen würde. Und er ist auch konkret, denn „wenn der Begriff universal und transzendent ist in Hinsicht auf die einzelne Vorstellung, so ist er doch immanent in jeder einzelnen Vorstellung und deshalb in allen Vorstellungen. Seine Transzendenz ist also zugleich Immanenz": es gibt kein Stück der Wirklichkeit, so klein es auch sei, auf das der Begriff der Finalität nicht Anwendung fände, und dem dieser Begriff nicht immanent wäre.

Das ist der wahre Begriff, der reine Begriff, der wohl zu unterscheiden ist von den empirischen Pseudobegriffen der Naturwissenschaften und von den abstrakten Pseudobegriffen der mathematischen Wissenschaften. Die ersten in der Tat sind konkret, ohne universal zu sein, die zweiten sind universal, ohne konkret zu sein, und deshalb sind die einen wie die andern willkürlich und haben keinen theoretischen Wert, so nützlich und praktisch sie auch sind. Den Naturwissenschaften und der Mathematik spricht also Croce den Wahrheitswert ab; er vervollständigt und unterschreibt somit von einem philosophischen Gesichtspunkte aus die vielfachen Kritiken, die von Poincaré bis Le Roy, von Bergson bis Rickert gegen die Wissenschaften und deren Gesetze erhoben wurden. — Wenn der Begriff universal konkret ist, so ist er auch individuales Urteil, denn er ist Einheit von Individualem und Universalem, ist Synthese von sich und Intuition, Auffassen und Verstehen ist Urteilen, wie Urteilen Definieren ist. Das individuale Urteil in solcher Art ist die ganze Erkenntnis, die wir jeden Augenblick hervorbringen, die ganze Realität. Und indem Croce diesen Gedanken logisch entwickelt, schliesst er mit der Gleichsetzung der Geschichte und Philosophie, denn die eine wie die andere ist universaler konkreter Begriff, Synthese des intuitiven Elementes, d. h. der Vision des geschehenen Ereignisses, mit dem Begriff oder Denkung des Ereignisses, welche das reine geschaute Ereignis umbildet zum Subjekt eines individualen Urteils oder einer geschichtlichen Erzählung. Aber wenn Croce auf der einen Seite in seiner Logica die Heterogeneität von Philosophie und Wissenschaft und die Identität von Philosophie und Geschichte verkündet, so spricht er auf der andern Seite der Religion das Recht ab, sich als ein autonomes Moment des Geistes auszugeben. Für ihn ist die Religion eine mythologische und unvollkommene Philosophie, die dem Philosophen die Materie liefert, welche in

reine Form umgewandelt werden muss, d. h. in jene reflexe und vervollkommnete Religion, als welche die Philosophie zu gelten hat.

Ueber der theoretischen Aktivität erhebt sich dann die praktische Aktivität. Und wie Croce in jener die Religion ausgeschlossen hatte, so weist er auch in dieser die spirituale Form des Gefühles zurück. Und es ist nicht dies allein eine seiner bemerkenswertesten Thesen: die praktische Genesis des Irrtums, die zuzuschreiben ist „der unberechtigten Uebertragung einer theoretischen Form auf eine andere und eines theoretischen Produktes auf ein anderes von ihm verschiedenes"; die Identität von Handlung und Wollung und die Unterscheidung zwischen Wollung und Geschehnis; die Theorie der Freiheit, welche sich entgegenstellt dem Determinismus und dem Arbitrarismus und den unlöslichen Zusammenhang von Notwendigkeit und Freiheit im Willensakt behauptet, insofern dieser immer entsteht über einem geschichtlichen Ergebnis, über einer determinierten und notwendigen Ereignislage, und immer etwas Neues und Freies hervorbringt; die Kritik der Werturteile; die Dialektik des Guten und Bösen, die das Gute auffasst als die Realität und das Böse als die Nichtrealität des Willens, sodass das Böse, wenn es real ist, nicht existiert ausser im Guten, das ihm entgegengesetzt ist und es besiegt (eine Auffassung, die verbunden ist mit der anderen vom Werden, betrachtet als Synthese von Sein und Nicht-Sein, und die den Optimismus und den Pessimismus überwindet) — alle diese Lehren werden von Croce weitläufig entwickelt in seiner Studie über die praktische Aktivität im allgemeinen.

Die praktische Aktivität in ihren Spezialformen teilt er, wie wir sagten, hinwieder ein in die utilitarische oder ökonomische und in die moralische oder ethische Aktivität.

Der Willensakt als ökonomischer kann uns genügen als Individuen in einem bestimmten Punkt der Zeit und des Raumes; als moralischer jedoch genügt er uns als über Zeit und Raum transzendenten Wesen, „befriedigt uns, nicht als Individuen, sondern als Menschen, und als Individuen nur insofern wir Menschen sind, und insofern wir Menschen sind, nur vermittels der individualen Befriedigung".

Das Nützliche ist amoralisch oder vormoralisch, während der ethische Akt nicht unnützlich sein kann. „In dieser Möglichkeit unabhängiger Existenz der Utilität liegt das Moment der Unterscheidung, in der Unmöglichkeit der unabhängigen Existenz der Moralität liegt das Moment der Einheit . . . Die Moralität lebt konkret in der Utilität, das Universale im Individualen, das Ewige im Zufälligen".

Folgerichtig bekämpft Croce die Negationen der ökonomischen Form und den moralischen Abstraktismus, der dem Begriffe „nützlich" den Posten streitig macht, der ihm im Organismus des Geistes zukommt, und er widersetzt sich auch kraftvoll den Versuchen des Utilitarismus, Assoziationismus und Evolutionismus, welche die ethische Form unterdrücken möchten. „Der philosophischen Betrachtung", schreibt er, „leuchtet nach den vielfachen und immer vergeblichen Versuchen des Utilitarismus lebendiger entgegen die Unterscheidung zwischen dem individualen Nützlichen und jenem, das zugleich überindividual ist; die Bejahung der moralischen Form, als geeinte und geschiedene zugleich, von der utilitarischen; die Autonomie der Ethik gegen jeden Utilitarismus und jede heteronome Ethik". Man wird hieraus leicht sein Urteil verstehen hinsichtlich der Frage, ob das Prinzip der Ethik formal oder material sei. Es ist formal, antwortet er, insofern

der moralische Akt immer dasjenige ist, welches das Einzelne oder die Gruppen von Einzelnen überwindet, und Wollung des Universalen ist, d. h. das Universale liebt, welches überall ist und in keinem Einzelding und in keiner auch noch so unermeslichen Anzahl solcher sich erschöpft.

Aber die formale Ethik ist zugleich material, wenn man mit dieser Benennung sagen will, dass sie abgeben muss „nicht so sehr die blosse logische Bedingung des ethischen Prinzips, als vielmehr dieses ethische Prinzip selber in seiner Konkretheit, bestimmend, was in ihrer Realität die moralische Wollung sei". Und indem er diese seine Hauptthesen entwickelt, hat der Verfasser Gelegenheit, bei tausend untergeordneten Theorien zu verweilen, die aus jenen als notwendige Folgerungen entspringen: solche sind, um beispielsweise nur zwei anzuführen, die Lehre, welche die Rechtsphilosophie zurückführt auf die Philosophie der Oekonomie, und die Lehre von der Nichtrealität der Gesetze und von der Notwendigkeit, Fall für Fall zu arbeiten gemäss den geschichtlichen Bedürfnissen, da die Gesetze, so nützlich sie auch sind als Vorbereitungen für die synthetische und vollkommene Wollung, doch nicht die reale und effektive Wollung selber bilden.

Das ist in Kürze das System Benedetto Croces, welches zahlreiche Anhänger zählt, und von dem man ausgehen muss, um die jüngste Haltung des italienischen Neuhegelianismus zu verstehen, die durch Giovanni Gentile von der Universität Palermo und seine Schule vertreten wird.

2. Gentile, wie auch Guido de Ruggiero, Fazio-Allmayer und Giuseppe Saitta, sind nicht ganz befriedigt von der Philosophie Croces. Sie streben nach einem „aktualen Idealismus", nach „einer Lehre der absoluten Immanenz, die, wie absoluter Idealismus, zu gleicher Zeit auch wahrer und absoluter Positivismus sein soll".

In seinem Werk über „Die zeitgenössische Philosophie" („La filosofia contemporanea") hält De Ruggiero dem Croce entgegen, dass, wenn die Realität Entwicklung ist, sie keine statischen Bestimmungen vertragen kann, die, weil statisch, unfähig sind, uns die konkrete Realität zu geben; er sieht deshalb in der scheinbaren Einheitlichkeit des Croceanischen Gedankens einen tiefen Hiatus, einen ungelösten Widerspruch zwischen einer den lebensreichsten Dynamismus vertretenden Kultur und einer Vorliebe für Klassifikationen und Distinktionen, die dieses Leben zum Erkalten bringt und die unfähig ist, es zu behaupten. Und er fährt fort: „Nach der Philosophie des Geistes ist die Aufgabe der Philosophie unseres Erachtens die, in die Einheit von neuem die Unterscheidungen des Croceanischen Systems zu giessen, jedoch in der Weise, dass die berechtigten Forderungen eingeschlossen werden, die von jenen Unterscheidungen erhoben werden". Auf diesen Weg hat sich Gentile begeben in einem in der philosophischen Bibliothek von Palermo vor zwei Jahren veröffentlichten Aufsatz „Der Akt des Denkens als reiner Akt" („Atto del pensare come atto puro") und insbesondere in seinem neuesten Werk: „Die Reform der Hegelianischen Dialektik" („La riforma della dialettica hegeliana").

Im Wiederanschluss an die Auffassung Spaventas betrachtet diese Schule jede Unterscheidung als abstrakt: die wahre Konkretheit ist die Aktualität, der reine Akt, der indistinkt der ganze Geist ist. Nämlich nicht

bloss in jedem Akt des Geistes ist der ganze Geist, denn der Geist ist notwendige Kreisförmigkeit, sondern jedes Unterschiedene ist alle anderen Unterschiedenen, denn es gibt keine Unterscheidung. Der Geist ist Aktualität, reiner Akt, der keine Benennung hat, denn er ist die Einheit ohne Unterscheidung. Die Wirklichkeit ist Philosophie. „Demzufolge", erklärt De Ruggiero, „ist die Kunst Philosophie, nicht in dem Sinne, dass sie Philosopheme ausdenke oder sich in eine höhere Erkenntnisform auflöse, sondern insofern sie spirituale Realität ist, d. h. geschichtliche Entwicklung. Demzufolge ist die Wissenschaft Philosophie, nicht als Erkenntnis einer dem Denken äusserlichen Realität, sondern als dieselbe spirituale Realität, welche die leere und unbewegliche Ewigkeit des Gesetzes aufstellt und auflöst. Und in demselben geschichtlichen Individuation prozess, welcher der Geist ist, wird die praktische Aktivität erfasst, die (insofern sie keine reine Praxis ist, sondern in sich reflektierte und selbstbewusste Aktivität) spirituale Aktivität ist, reiner Gedanke. In dieser tiefen spiritualen Identität, welche die Verschiedenheiten der Aktivitäten des Geistes nicht annulliert, sondern anerkennt und bewahrheitet, geht die Philosophie aus dem eingeengten Partikularismus der Schulen heraus und ist die geschichtliche Realität selber in der Fülle ihrer Entfaltungen".

Im Dienste dieses Programms wurden in den letzten Jahren mehrere Werke veröffentlicht, welche anzuführen sich lohnen dürfte, denn sie werden uns die Wendung erkennen lassen, die der italienische absolute Idealismus einzuschlagen im Begriffe steht.

Nachdem Gentile in der oben angeführten Mitteilung erwähnt hat, dass es keine philosophische oder wissenschaftliche Forschung, kein Denken in irgend einer Form gibt ohne den Glauben des Denkens an sich selbst oder an den eigenen Wert, bemerkt er, dass das einzige Denken, dessen Wahrheit man behaupten kann, nicht das abstrakte Denken ist, sondern das konkrete Denken; das wahre Denken ist nicht das Denken eines anderen oder unser gedachtes Denken, d. h. es ist nicht das Objekt des Denkens in seiner abstrakten Objektivität, sondern es ist das reale Denken, negiert in seiner abstrakten Objektivität und bejaht in einer konkreten Objektivität, die nicht ausserhalb des Subjektes ist, denn sie ist in Kraft des Aktes desselben.

Deshalb ist das einzige konkrete Denken unser aktuales Denken. Ausserhalb dieser Aktualität besteht das Denken nicht, sondern das Gedachte, welches Natur ist, welches das in seiner Abstraktheit fixierte Denken ist. Und der dialektische Rhythmus des Denkens ist gerade das Sichverwandeln des Denkens in Gedachtes, des Aktes in das Ereignis, um dann ewig aufzuerstehen aus sich selber. Das konkrete Denken ist wahr, eben weil unser oder aktual. Das, was wir aktual denken, wenn wir es denken, d. h. wenn wir es objektiv setzen, das denken wir als Wahrheit: der Irrtum ist das Denken, welches man nicht denken kann, das Wahre ist das Denken, welches man nicht nicht denken kann: zwei Notwendigkeiten, welche eine einzige Notwendigkeit sind. Das absolut aktuale Denken ist universal durch seine Notwendigkeit selber, in dem Sinne dass, insofern es notwendig ist, es sich setzt als Denken nicht eines partikularen Denkenden, von dem die anderen ebenfalls partikularen Denkenden abweichen können, sondern als Denken eines, der für alle denkt. Und Gentile fährt fort, indem er zeigt, dass das Wir, Subjekt unseres Denkens, nicht das Ich ist, welches gegen sich das Nicht-Ich (das andere) oder die anderen Ich (die anderen) hat; und deshalb nicht das empirische

Ich ist, sondern das absolute Ich. Er fügt hinzu, dass das Denken in seiner Aktualität und als universales Ich weder der Zeit noch der Zahl unterworfen ist; dass nichts das Denken übersteigt (trascende), sondern dass das Denken absolute Immanenz ist, und dass es ausserhalb des aktualen Denkens weder aktual noch potenzial die altera res gibt. Schliesslich beschreibt er den ewigen Prozess des Denkens: „Hier bewegt sich das Denken kreisförmig, sich über sich selbst drehend und deshalb sich selbst als Sein vernichtend. Hier ist sein Leben, sein Werden: das Denken. Es gibt weder reine Thesis noch reine Antithesis: nicht Sein und nicht Nicht-Sein, sondern die Synthesis, jener einzige Akt, der wir sind, das Denken. Das Sein (Thesis) in seiner Abstraktheit ist nichts, d. h. nichts von Denken (welches das wahre Sein ist). Aber diesem Denken, welches ewig ist, geht niemals das eigentliche Nichts voraus. Vielmehr wird dieses Nichts von ihm gesetzt, und ist, weil nichts von Denken, Denken des Nichts, oder Denken d. h. alles. Nicht die Thesis macht die Synthesis möglich, sondern im Gegenteil die Synthesis macht die Thesis möglich, indem sie dieselbe mit ihrer Antithesis erschafft, d. h. sich selbst erschafft. Und deshalb ist der reine Akt Selbsterschaffung (autoctisi)".

Auf der Grundlage dieser Prinzipien gibt uns Gentile in seinen zwei Studien „Der Begriff der Geschichte der Philosophie" und „Der Kreislauf der Philosophie und der Geschichte der Philosophie" die Lösung des Problems des Irrtums in der Geschichte des philosophischen Denkens und, einschlussweise, des Bösen in der Geschichte. Schärfster Verfechter der Wahrheit, die sich macht und die sich schafft, sagt er: „Der Irrtum, wenn er Platz hat, ist Wahrheit . . ., jeder spirituale Akt ist Wahrheitsakt, absolut in seiner Relativität, absolut in seinem geschichtlichen Moment". Der Irrtum wird Irrtum nur dann, wenn der Geist, sich verändernd, sich entwickelnd, lebend, ihn nicht überwinden will. Der Irrtum als solcher ist eine Abstraktion; statt von Irrtum müsste man besser sprechen vom irrenden Geist, der immer wieder sich selbst verbessert, der immer irrt, weil er nimmer irrt, der im Begriffe steht, sich in einem unendlichen Leben zu realisieren, das nicht zu einem statischen und unveränderlichen Abschluss kommt. Deshalb ist der Irrtum das was wahr war in seinem Augenblick, das was falsch ist in einem späteren Augenblick, wenn es sich nicht vervollständigt in einem höheren Prinzip. In der Realität also, im aktualen Denken gibt es keine Unterscheidungen von Wahr und Falsch, von Gut und Bös, gibt es keine Dualismen. Der Einwand, dass dann der Irrtum so viel gelte als die Wahrheit, wäre glatter Platonismus, wäre der Versuch, der modernen Philosophie, der Synthese a priori, der Einheit der Entgegengesetzten zu widerstehen und zu widersprechen.

Eine andere Frage, jene der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie, wird aufgegriffen von De Ruggiero in seiner Schrift „Die Wissenschaft als absolutes Erfassen" („La scienza come sapere assoluto").

Er unterscheidet zwischen der gemachten (fatta) Wissenschaft (die Tod ist) und der sich machenden (che si fa) Wissenschaft (die Leben ist). Klassifikationen, Schematismen, Abstraktionen sind ein einfacher Modus, die gemachte Wissenschaft zu analysieren, der alles das entschwinden lässt, was in der Wissenschaft lebendiges Prinzip ist. Aber sie sind nicht die wahre Wissenschaft, die Wissenschaft als Aktualität und als effektuale und lebende

Realität. Diese Wissenschaft muss man auffassen nicht sowohl als Objekt, sondern als Subjekt, d h. als Aktivität des Gedankens, die nichts empfängt von anderen, sondern aus sich selber die eigenen Bestimmungen schafft. Man muss anerkennen die Identität von Wissenschaft und Bewusstsein und dass die Aktivität, durch welche die Welt der Wissenschaft geschaffen wird, dieselbe ist, durch welche ich mich schaffe als Bewusstsein. Die Wissenschaft ist nicht etwas Gegebenes, das ausserhalb und vor uns existiert, sondern sie ist selber die Erschaffung unser durch uns. Man kann nicht sagen, dass die Wissenschaft Erkenntnis von Realität ist, sondern sie selber ist die konkrete und lebende Realität. Wenn also die Wissenschaft Entwicklung ist, Denkens-Aktualität ist, so kann es über der Wissenschaft nicht eine grössere Konkretheit geben, und die Philosophie selber kann nichts anderes sein als die Wissenschaft, aufgefasst in ihrer Dynamik, in ihrer Bewegung; es ist also die Einheit von Wissenschaft und Geschichte, von Wissenschaft und Philosophie anzuerkennen. Und dieses, fügt De Ruggiero hinzu, heisst begreifen, was das synthetische Urteil a priori ist, heisst verstehen die grosse Wahrheit der Lehre Fichtes vom Ich als Prinzip der Wissenschaft, heisst erfassen die Lehre von der Wissenschaft als Selbsterschaffung des Ich.

Immer mit Hilfe desselben Grundprinzips versucht Vito Fazio-Allmayer in seinem Buch „Materie und Wahrnehmung" („Materia e sensazione") die Sinneswahrnehmung als Gegebnis aufzulösen in die Sinneswahrnehmung als Akt.

Für ihn ist „die Materie wie die Gesamtheit der Sinnesqualitäten eine Schöpfung des Geistes. Man muss nicht vom Gegebnis ausgehen, sondern vom Akt, welcher die beiden Zielpunkte Objekt und Subjekt hervorbringt. Man muss also die Seele als Aktivität auffassen, und dann wird man dahin gelangen zu verstehen, dass die Beziehung das wahre Erste ist und nicht das Subjekt oder Objekt, und es wird der Begriff Gegebnis aufgelöst werden, indem man zeigt, wie nichts dem Bewusstsein gegeben ist, sondern alles durch die Aktivität und von der Aktivität ist, welche Beziehung zweier Termini ist: Objekt und Subjekt".

Um schliesslich eine andere Veröffentlichung dieser Schule anzuführen, so glaubt Giuseppe Saitta in seiner Abhandlung über „Die Persönlichkeit Gottes und die Philosophie der Immanenz" („La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza") jede Larve von Transzendenz zerdrücken zu können durch die vollständig entwickelte und begriffene Synthese a priori.

Von seinem Gesichtspunkte aus bilden Gott und die Welt eine unmittelbare, ursprüngliche Einheit. Diese Unmittelbarkeit löst sich auf, aber die Auflösung hat nicht im Gefolge eine neue Einheit, in Hinsicht auf welche die erste Einheit das erste reine Unbestimmte darstellen würde; vielmehr erhält sich die unmittelbare Einheit trotz ihrer Selbstbewegung und Schöpfertätigkeit immer als solche; die Mittelbarkeit ist nichts als Materie immer neuer Schöpfungen, mit einem Worte: der Geist ist unmittelbar sowohl als unmittelbarer individualer wie auch als individualer persönlicher. Deshalb ist die Persönlichkeit Gottes, weit davon entfernt, im Widerspruch mit der Philosophie der Immanenz zu stehen, deren fruchtbares Prinzip. Das Eine, das Subjekt, Gott ist, trotz des Werdens, identisch zu sich selbst, kraft einer Identität, die nicht abstrakt, sondern konkret ist;

daher die Identität zwischen dem Sichmachen und dem Gemachtsein, zwischen dem göttlichen Leben und dem menschlichen Leben — Identität, welche Razionalität ist, und in der eben die neue Persönlichkeit besteht.

Wie aus diesen wenigen Strichen erhellt, haben Giovanni Gentile und seine Schule ihrem Gedanken eine volle und systematische Entwickelung noch nicht gegeben; sie sind aber im Begriffe, den Neuhegelianismus in eine Richtung abzubiegen, die verschieden ist von derjenigen B. Croces. Letzterer hat in der Voce von Florenz das Bedürfnis empfunden, seinen Freunden entgegenzutreten.

Denken, hält er ihnen vor, ist vereinheitlichen durch Unterscheidung oder unterscheiden durch Vereinheitlichung. Dieweil ihr die Unterscheidung selbst als abstrakt betrachtet, fallt ihr in eine mystische Stellung, die sich ausdrückt oder vielmehr sich nicht ausdrückt mit dem Unaussprechlichen. Umsonst versucht ihr, um eurem Mystizismus der Aktualität einen idealistischen Ausdruck zu geben, im Akt die Natur oder den Mechanismus zu deduzieren oder entgegenzusetzen; umsonst greift ihr zur Unterscheidung des Denkens und des Gedachten, des Aktes und des Gegebnisses, des Gegenwärtigen und des Vergangenen. Vor allem: wie wird jemals der Akt Gegebnis, wie wird die Spiritualität Mechanismus, wie zerbricht sich die Aktualität und gibt den Ursprung ab für ein Vergangenes? Wenn es sich um ein nicht chronologisches, sondern logisches Vergangenes handelt, so ist das Wort „Vergangenes" einfache Metapher, welche effektiv die Unterscheidung einer Form des Geistes von einer anderen Form des Geistes zeichnet. Siehe da die verstohlene Wiedereinführung jenes Kriteriums der Unterscheidung in die Philosophie der Aktualität, welches aus ihr verbannt worden war. Und was noch schlimmer ist, die Unterscheidung selber geht los wie der sprichwörtliche „Pistolenschuss", ohne Grund. Und dann, scheint euch nicht, dass das Gegebene, das Gedachte, das Vergangene nichts zu tun habe mit der Mechanizität und der Naturalität, denn während diese undenkbar ist, ist das andere ewig wiederdenkbar? Es bleibt auch ungerechtfertigt der Uebergang von der Aktualität zur Geschichte: die logische Konsequenz eures Prinzips von der immanenten Aktualität wäre, um die Wahrheit zu sagen, die Eintauchung in ein gegenwärtiges Unbewegliches, das frei wäre von Gegensätzen, denn jeder Gegensatz gründet auf einer Unterscheidung. Und ich finde, fährt Croce fort, noch andere Unzuträglichkeiten in eurem aktualen Idealismus, obwohl ihr mit Grund protestiert gegen die Idee einer definitiven Philosophie, so würde die eure gerade eine definitive Philosophie sein, denn ausser ihr würde nichts anderes bleiben als die abstrakten Unterscheidungen, die im Objekt des Denkens erfolgen, der Empirismus, das gewöhnliche Auffassen der Menschen, die Nicht-Philosophie. Trotzdem, fährt er fort, würde ich mich bis zu einem gewissen Punkte beruhigen mit euren Negierungen der bedeutsamsten philosophischen Unterscheidungen: das, was mich aber vor allem besorgt macht bei eurem aktualen Idealismus, ist die Depression, die er hervorruft im Bewusstsein der Kontraste der Wirklichkeit, ist das Beharren (acquiescenza) beim Gegebnis als Gegebnis oder beim Akt als Akt, das enthalten ist in eurer Theorie des Irrtums und des Bösen, die von euch bis zur vollständigen Leere abgeschwächt und jeglicher Realität beraubt werden. Ich fürchte, dass ihr zum theoretischen und ethischen Indifferentismus abbieget: ihr werdet dorthin abbiegen nicht gerade als Menschen, denn so lebendig euer geschichtliches Gefühl ist, so erhaben ist auch euer ethisches Gefühl

und eure Liebe zur Wahrheit. Aber ihr werdet dorthin abbiegen als Theoretiker, und diese Theorie wird im Gefolge haben oder hat schon im Gefolge alle jene Wirkungen, die den Theorien eigentümlich sind.

Auf diese Schwierigkeit antwortete Gentile in der Voce mit einem langen Artikel unter Verteidigung seiner Doktrin, und der Meinungsaustausch dauert noch fort, höflich und lebhaft, während ausserhalb dieser Schulen der absolute Idealismus andere Kämpfe durch die Tätigkeit anderer Verteidiger ausficht.

3. Man darf nämlich nicht glauben, bloss die Critica sei das Feld, auf dem die idealistische Schauung der Welt und des Lebens blüht. Es gibt vielmehr andere Gelehrte, die, wenn sie auch mit Croce und Gentile nicht übereinstimmen, doch irgend eine besondere und recht eigentliche Form des Idealismus begünstigen und befördern. Wir werden sie summarisch namhaft machen, wiewohl einige dieser Formen eine ausgedehntere Erörterung verdienten.

Pasquale D'Ercole von der Universität Turin legt, besonders in seinem Werk „Der Versuch einer Panlogik oder die philosophische Enzyklopädie des Hegelianers Pietro Cerretti" („Il saggio di panlogica, ovvero l'enciclopedia filosofica dell' hegeliano Pietro Cerretti"), einen besonderen Idealismus vor, der zum Teil eine Verbesserung des Hegelianismus ist, den Cerretti gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts vertrat.

In Rom will ein junger, gelehrter und unabhängiger Neuhegelianer, Adriano Tilgher, der in seinen Studien über die Rechtsphilosophie und über die Aesthetik durch die Originalität seiner Gesichtspunkte hervorragt, in seinen Veröffentlichungen über „Kunst, Erkenntnis und Wirklichkeit" („Arte, conoscenza e realtà") und in seinen „Grundlinien einer Aesthetik" („Lineamenti d'estetica") die Philosophie der Kunst enger als Benedetto Croce an den hegelianischen Begriff der Dialektik anknüpfen, um daraus eine transzendente Deduktion des Begriffes der Kunst zu erzielen.

Auch ein anderer Professor der Universität Turin, Annibale Pastore, will in zwei Bänden „Vom Sein und vom Erkennen" („Dell'essere e del conoscere") und „Das reine Denken" („Il pensiero puro") ein originelles System des reinen autologischen Denkens aufbauen.

Zum Idealismus hin orientiert sind auch drei Denker, die durch ihre Bildung viele Hoffnungen auf sich lenken: Mario Losacco, Giovanni Amendola und Antonio Pagano. Der erste beleuchtet in „Rationalismus und Mystizismus" („Razionalismo e Misticismo") die Möglichkeit eines Einklangs zwischen der rationalistischen und mystischen Stellung des Geistes. Der zweite führt in seinem Buch „Die Kategorie" („La categoria") die Kategorie als formative Synthese der Erfahrung auf das Denken und das Denken auf den urteilenden Akt zurück. Der dritte legt in seinen zwei Bänden über „Das Individuum in der Ethik und im Recht"

(„L'individuo nell'etica e nel diritto") seinen „kritischen radikalen Idealismus" und seinen „pluralistischen Panpsychismus" auseinander.

Eine besondere Erwähnung verdient Pietro Martinetti von der Wissenschaftlich-Literarischen Akademie zu Mailand wegen seiner „Einleitung zur Metaphysik: Theorie der Erkenntnis" („Introduzione alla metafisica: teoria della conoscenza"), von der bis jetzt ein Band erschienen ist. Er ist ein Anhänger der Philosophie der Immanenz oder des unmittelbaren Gegebnisses, die in Deutschland durch Schuppe, Rehmke und von Schubert-Soldern begründet wurde: er bringt jedoch einige Modifikationen an. Dieser sein Idealismus, der zum Ausgangspunkt die vom Bewusstsein uns gegebene Einheit von Subjekt und Objekt hat, und der trotz seines Festhaltens an diesem Gegebnis sich nicht in sich selbst verschliessen will, sondern, über das Bewusstsein des Individuums als rein subjektivem Element hinaus, das absolute, generische Bewusstsein annimmt, dem gegenwärtig sind alle Elemente der Realität, die zerstreut den individualen Bewusstseinen sich darstellen, und in dem Subjekt und Objekt immer umschlungen sind als zwei Pole derselben einzigen Realität; — sein Versuch, die Metaphysik des Seins zu verschmelzen mit der Metaphysik des Erkennens; — seine Auffassung des Realen als einer Vielheit von Bewusstseinen; — seine in der Rede „Im Reiche des Geistes" („Nel regno dello spirito") ausgedrückten Ideen in Sachen der Religion, sichern den Gedanken dieses Forschers, der einen grossen Teil seiner Tätigkeit auch der Uebersetzung von philosophischen Werken (Kant, Afrikanus Spir, Höffding usw.) widmet, ohne Zweifel ein Interesse.

4. Eine Bemerkung darf hier nicht vergessen werden. Nebenher mit dieser allgemeinen idealistischen Bewegung nimmt immer grössere Entwicklung die idealistische Pädagogik, durch das Verdienst vor allem des Giuseppe Lombardo-Radice und der von ihm geleiteten Zeitschrift „Rassegna di Pedagogia e di politica scolastica". Im Einklang mit Gentile und mit seiner „Summe der Pädagogik als philosophischer Wissenschaft" („Sommario di pedagogia come scienza filosofica") macht Lombardo-Radice keinen Unterschied zwischen der Pädagogik und der Philosophie des Geistes, sondern setzt sie gleich mit der Philosophie. Die Pädagogik ist die Lehre von der Bildung des Geistes, und der Geist ist wesentlich Geschichtlichkeit, Werden, derart, dass den Geist studieren so viel ist als ihn studieren in seinem Bildungs- und Entwicklungsprozess. Nun aber ist das den Geist-Bilden identisch mit seinem Gebildetwerden, denn der Geist ist autonom: die Erziehung muss also notwendig Selbsterziehung sein; der Begriff der Erziehung identifiziert sich mit dem Begriffe geistiger Autonomie.

II.

Dieser so blühende Frühling eines absoluten Idealismus fällt in Italien zusammen mit dem Herbst des Positivismus.

Es sind erst einige Lustren, und es scheinen Jahrhunderte, als in Italien Comte und Spencer triumphierten, Cesare Lombroso und seine Kriminal-Anthropologie, die „Rivista di Filosofia scientifica“ und ihre Mitarbeiter, von Angiulli zu Morselli, von Moleschott zu Trezza. Heute jedoch ist der Positivismus immer mehr im Schwinden: es genüge zu erwähnen, dass schon seit einigen Jahren er nicht mehr in der Lage ist, eine eigene Zeitschrift zu haben, aus Mangel an Abonnenten; die „Rivista di filosofia e di scienze affini“ musste in der Tat sich bequemen zu einer Verschmelzung mit der damals vom (mittlerweile verstorbenen) Carlo Cantoni, einem Neukantianer, geleiteten „Rivista filosofica“; aus beiden entstand die gegenwärtige „Rivista di filosofia“, die grossherzig allen Bestrebungen der Philosophieprofessoren Gastfreundschaft gewährt.

1. Der ruhmvollste der Ueberlebenden, dessen Werk jedoch, nach dem Bekenntnis seiner eigenen Freunde, jetzt „in Schatten und Schweigen gehüllt“ ist, bleibt ohne Zweifel der alte Roberto Ardigò, dessen System durchaus nicht zusammengeworfen werden kann mit dem anderer Positivisten anderer Länder.

Mit jenen stimmt er überein „in der Annahme, dass der Sinn und die Erfahrung die Wage der Wahrheit sind“, und dass an die Stelle „der gezwungenen und ranzigen Sublimitäten der metaphysischen Träume“ die Tatsache gesetzt werden muss. „Die Tatsache ist göttlich; verum ipsum factum“. Nur „mit der unfehlbaren Methode der Beobachtung und der Analyse“ wird man zur Wahrheit gelangen können, ohne Ueberstürzungen und ohne Apriorismen, nicht sowohl unsere Ideen der Wirklichkeit aufdrängend, als vielmehr sie formend nach den Bedürfnissen der Wirklichkeit. Und da die Erfahrung und die Beobachtung uns nur Phänomene geben, ist der Schluss unabweisbar, dass „die Anstrengung, über die Phänomene hinauszuspringen, eitel ist: die Aufgabe der Wissenschaften kann keine andere sein, als aus ihnen die Koexistenz, die Abfolge und die Aehnlichkeiten herauszuheben“, um daraus die grossen Gesetze abzuleiten.

Nun, fährt Ardigò in seiner „Psychologie als positive Wissenschaft“ („La psicologia come scienza positiva“) fort, lehren uns die Tatsachen, dass „eine einzige fundamentale Form existiert, die alle Formen der Phänomene mit ihrer einfachen Reduplikation erzeugt“. Gegen den Materialismus und gegen den Spiritualismus hält er aufrecht, dass „der Geist und die Materie, die Seele und der Leib, kurz alle psychischen und physiologischen Akte zwei Aeusserungen einer und derselben psychophysischen Substanz sind“, welche, sich entwickelnd, von einem weniger vollkommenen Stadium zu einem immer vollkommeneren Stadium geht, um zur natürlichen Bildung des menschlichen Geistes zu gelangen.

Derselbe Prozess ereignet sich auch im kosmischen Ganzen, wie Ardigò in „Die natürliche Bildung in der Tatsache des Sonnensystems“ („La formazione naturale nel fatto del sistema solare“) bemerkt. Die Beobachtung und die Erfahrung lehren uns, dass jede natürliche Bildung ein unendlich vorwärtsschreitendes Sich-Unterscheiden ist; vom Ungeschiedenen kommt sie zum Geschiedenen, welches seinerseits ein Ungeschiedenes durch das sukzessive Geschiedene ist und so fort. Vom Ei kommt das Hühnchen, vom primitiven Nebelfleck

das Sonnensystem. In diesem Sichentwickeln ist alles unlösbar verbunden in einer unermesslichen Harmonie; die Natur ist die Kontinuität eines Dinges mit allen anderen, ist Kontinuität im Raum und Kontinuität in der Zeit. In der Zeit zuerst: denn auch der primitive Nebelfleck ist nicht ein erstes Absolutes, sondern hat sich gebildet im Schosse eines unermesslich grösseren Ganzen, das ihn erzeugte, wie auch dieses Ganze hervorgebracht worden ist von einem Ungeschiedenen, in der Ewigkeit der vergangenen Zeit. Und dann im Raum: denn jenseits unseres Sonnensystems gibt es andere Welten und dann wieder andere, in der Unendlichkeit des Raumes. Und alles ist verbunden, wir wiederholen es, derart, dass was jetzt in mir vor sich geht, „notwendig" hervorgebracht ist vom ganzen Unendlichen des Raumes und vom ganzen Unendlichen der Zeit und „dargestellt werden kann durch den Schnittpunkt zweier sich schneidender Linien". In der Natur gibt es dann keine Unbeweglichkeit, kein Chaos, sondern „Bewegung in einer stabilen Ordnung", denn „in der Natur ist jede Bewegung rhythmisch, vom Umlauf eines Gestirns bis zum Hämmern des Herzens, von der Umdrehung der Sonne bis zu jener eines elementaren Atoms . . . das was ist, ist ein Rhythmus, der sich fortsetzt; das was wird, ist ein Rhythmus, der in der Bildung begriffen ist". Und alles geschieht notwendig, wie auch alles durch Zufall geschieht, denn da das, was geschieht, das Produkt des Unendlichen ist, so kann ich es nicht voraussehen.

Wie Ardigò auf der einen Seite ein immer grösseres Unendliches annimmt, so nimmt er auf der anderen Seite ein immer kleineres Unendliches an. Alles ist zusammengesetzt, es gibt nichts Einfaches: „Die Schönheit ist zusammengesetzt aus Sinneswahrnehmungen . . ., die Freiheit ist eine Summe von Instinkten . . ., der Wille ist eine Masse von Willensatomen", und Sinneswahrnehmungen und Instinkte und Willensatome sind hinwiederum zusammengesetzt und so weiter bis zum Unendlichen. „Das Individuum als solches existiert nicht. Real existieren nur kollektive Einheiten, die aus Teilen resultieren . . . In einem einzigen Menschen leben sozusagen viele verschiedene Menschen auf ein Mal", sagt Ardigò im sechsten Band seiner Werke; er erkennt so wenig die persönliche Individualität an, dass er vor zwei Jahren in einem Artikel der „Rivista di filosofia" unter dem Titel „Estema, idea, logismo" zum Ausruf kam: „Es ist nicht absurd, zu denken, dass die Einheit (des Bewusstseins) erlangt würde, wenn man dazu gelangen könnte, zwei verschiedene Gehirne zusammen zu löten, mit einer Tätigkeit ähnlich der Verbindung zweier abgetrennter lebendiger Teile".

In der „Moral der Positivisten" („La morale dei positivisti") und in seiner „Soziologie" („Sociologia") besteht er, immer im Zusammenhang mit seinem System, darauf, dass die ethische Tatsache, die Gerechtigkeit, die antiegoistische Veranlagung des Menschen eine natürliche Bildung ist, ähnlich derjenigen der Pflanzen. „Die Moral der alten Aegypter ist ebenso eine natürliche Frucht jenes Volkes in seinem Land, in seiner Zeit, wie die Fauna und die Flora der ägyptischen Gegend. Und dasselbe ist zu sagen von der Moral der Chinesen und aller anderen alten und modernen Völker". Von den wechselnden Bedingungen der wechselnden Seiten sind die sozialen, antiegoistischen Idealitäten hervorgebracht, die dann das Prinzip der menschlichen guten und sittlichen Handlungen bilden. Diese Handlungen kommen „von der physiologischen Impulsivität der mentalen Idealität", und sind als freie anzusehen, wie wir auch für dieselben verantwortlich sind. Denn, so sehr

alles das notwendig erfolgt, so sehr auch „die unwiderstehliche Kraft, die den Akt bestimmt, immer in allen Akten ist", so wird der sittliche Akt doch notwendig hervorgebracht „vom freien Willen, der bewegt wird von der Impulsivität der Idee", von einer ethischen Form, „die jedoch in einer unwiderstehlichen Weise tätig ist".

2. Roberto Ardigò hat keine getreuen Schüler gefunden, welche diese Ideen fortsetzen und entwickeln würden. Seine beiden bekanntesten Bewunderer, Giovanni Marchesini von der Universität Padua und Erminio Troilo von der Universität Rom, sind nicht in allem befriedigt von den Auffassungen ihres Meisters.

Marchesini betont in einigen seiner Werke, wie in „Die Krisis des Positivismus und die philosophischen Probleme" („La crisi del positivismo e i problemi filosofici") und in „Die Fiktionen der Seele" („Le finzioni dell'anima"), die Notwendigkeit eines „idealistischen Positivismus", der es verstehe, „die Rechte der Tatsache und die Rechte der Idealitäten, die der materialistische Positivismus ebenso sehr wie der mystische Idealismus erschüttert und verletzt habe", zurückzufordern. Und auch Troilo bemerkt in zweien seiner bedeutendsten Werke, „Ideen und Ideale des Positivismus" und „Der Positivismus und die Rechte des Geistes" („Idee e ideali del positivismo" und „Il positivismo e il diritto dello spirito"), nachdem er die Geschichte der Philosophie auf einen Zweikampf zwischen zwei grossen Gedankenrichtungen, auf ein grosses Drama, auf einen fortwährenden Kampf zwischen dem Positivismus und dem Idealismus zurückgeführt hat, — Troilo bemerkt, dass diese beiden Richtungen zwei ununterdrückbare Aeusserungen des Geistes sind, der unvervollständigt und zerhälftet wäre, wenn er mit blindem Exklusivismus auf eine einzige von diesen Orientationen zurückgeführt würde. In einem künftigen Werke wird er uns das System des neuen Positivismus vorlegen, der jene Verschmelzung und jene Synthese zu erlangen strebt, die der Totalität und der Integrität des Geistes entsprechen und zukommen.

3. Der Schar der Positivisten wird allgemein zugerechnet der berühmte Geschichtsschreiber Pasquale Villari.

In seinen philosophischen in „Kunst, Geschichte und Philosophie" („Arte, storia e filosofia") gesammelten Studien begrüsst er mit Begeisterung die von Galileo eingeleitete Periode, die, die Natur der unfruchtbaren Metaphysik entziehend und auf die Feststellung der Tatsachen und auf die Induktion der Gesetze mittels der experimentellen und mathematischen Methode zurückgehend, die heutige Periode vorbereitet hat, in der die Moral-Wissenschaften nach den Naturwissenschaften studiert werden. Gewiss ist die Methode, die man bei diesen anwenden muss, verschieden, denn „die Meinung, die Zahlen und Formeln anwenden zu können auf die Passionen unseres Herzens und unserer Ideen würde eine vollständige Unkenntnis der menschlichen Natur und der Natur des Denkens verraten". Trotzdem muss in den Moralwissenschaften eine Umwälzung bewirkt werden, ähnlich der von Galileo in den Naturwissenschaften bewirkten, insofern als die Philosophie, unter Beiseitelassung der metaphysischen Fragen der Wesenheit des Menschen, vielmehr den Menschen selber studieren

wird, in den sinnenfälligen Aeusserungen, in denen er seine Natur entfaltet; oder besser: die philosophische Methode wird sein die geschichtliche. Letztere wurde von Villari definiert als geschichtlicher Positivismus. Indes wir glauben, dass bei dem berühmten Schriftsteller viel tiefer die idealistischen Neigungen gehen als die positivistischen.

4. Jedoch stehen wir einem wahren und echten Positivismus gegenüber bei Federico Enriques von der Universität Bologna. Er hat das Verdienst, einer der hauptsächlichsten Gründer und Leiter der im Jahre 1907 entstandenen „Rivista di scienza" zu sein, deren Absicht es ist, die allgemeinsten Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften zusammenzufassen und zu erörtern, um so den wissenschaftlichen Geist zu verbreiten und zu erziehen. Eine solche Zusammenfassung der letzten Ergebnisse der Wissenschaften, zu Wege gebracht mit Hilfe der Arbeitsorganisation und der Zusammenarbeit der vorzüglichsten Gelehrten und immer in Berührung gehalten mit den neuen Entdeckungen und mit der unaufhörlichen Entwicklung des Wissens, bildet für Enriques die wissenschaftliche Philosophie.

Sie anerkennt weder das Unerkennbare noch das Absolute, denn, sagt E. in seinen „Problemen der Wissenschaft" („Problemi della scienza"), es gibt nichts Unerkennbares für den menschlichen Geist, und auch die unermessliche Region des Unerkannten wird stufenweise immer kleiner. Mit dem logischen Prozesse dann, fügt er in seinen „Problemen der Logik" („Problemi della logica") hinzu, erhalten wir „eine diskontinuierliche progressive Reihe von Gedanken-Seinen, die geeignet ist, eine der kontinuierlichen Realität sich nähernde Darstellung zu liefern". Hiermit verurteilt Professor Enriques nicht völlig die Metaphysik und die Religion. Sein »kritischer Positivismus«, wie er ihn getauft hat, sieht in jedem metaphysischen System „eine subjektive Darstellung der Realität, ein vom menschlichen Geiste geformtes Modell, in welchem von realen Objekten abgezogene Elemente zusammengestellt werden, dermassen dass sie Rechenschaft ablegen von einer gewissen Ordnung von Erkenntnissen nach einem gewissen Gesichtspunkt, den man willkürlicherweise als allgemeinen fasst". Dieses Modell „kann nützlich werden in der Entwicklung der Wissenschaft", so sehr, dass „in den sonderbarsten metaphysischen Systemen irgend etwas angetroffen wird, was das Vorspiel zu sein scheint zu irgend einer wissenschaftlichen Entdeckung oder Voraussicht, die dann wirklich erreicht wird". Und auch die Religion verwirft er nicht ganz, „denn", bemerkt er in seinem Buch „Wissenschaft und Rationalismus" („Scienza e Razionalismo"), „die Religionen, welche wie die Wissenschaft im übrigen einer affektiven Inspiration gehorchen, sind freie Bilder der schöpferischen Vorstellungskraft, durch die ein jeder sich selber sein innerstes Leben verschönt, die Tätigkeitsenergien anspornend"; sie sind „Ausweitungen poetischen Lebens, für deren Blühen und Gedeihen in den Herzen die Vernunft absolute Freiheit verlangt".

5. Nur hingewiesen sei auf den Monismus von Enrico Morselli und auf den indeterministischen Kontingentismus eines anderen Positivisten, des Professors Tarozzi, der den Tatsachen und Gesetzen zwar die Kontingenz zuschreibt, aber jede finalistische Betrachtung ausschliesst. Wir wollen uns auch nicht verbreiten über die pädagogischen Theorien des Positivismus, denn, wenngleich die-

selben in den Normalschulen noch den künftigen Lehrern vorgetragen werden, so haben sie doch vom philosophischen Gesichtspunkt aus keine Bedeutung, ausgenommen ihren Hass gegen die Metaphysik, die in den Werken des Silverio de Dominicis selbst deshalb getadelt wird, weil sie nichts getan hat, „um den Menschen materiell zu befreien".

Grösserer Beachtung wert ist jedoch die wissenschaftliche Pädagogik des Professors Guido Della Valle, des Nachfolgers von Luigi Credaro in der Leitung der „Rivista Pedagogica". In seinem gelehrten Buch über „Die Gesetze der geistigen Arbeit" („Le leggi del lavoro mentale") teilt er der wissenschaftlichen Pädagogik die Aufgabe zu, nicht so sehr die philosophische Pädagogik und die Soziologie abzulösen, als vielmehr „diesen Wissenschaften einen festeren Unterbau zu geben, als es die unkritischen Phantasien der aprioristischen Aufbauer von abstrakten ideologischen Systemen sind".

III.

Zwischen den zwei von uns im Umriss gezeichneten äussersten Stellungen, dem absoluten Idealismus und dem Positivismus, üben auf die italienischen Denker einen sehr geringen Einfluss einige Strömungen aus, die in den vergangenen Jahren kraftvoll hervortraten.

1. Wir denken da vor allem an den Neukantianismus, der in Italien rührige Verbreiter fand in Francesco Fiorentino, Carlo Cantoni und Felice Tocco, dessen Reihen aber jetzt auf sehr kleine Häuflein zusammengeschmolzen sind. In der Tat — mit Ausnahme von Masci und Chiappelli, die sich mehr durch die Zahl ihrer schätzenswerten Schriften als durch das Echo, das ihr Denken bei den anderen Studienbeflissenen fand, auszeichnen, mit Ausnahme ferner der Rechtsstudien von Giorgio Del Vecchio und der Werke der Ethik eines vornehmen Geistes, wie es Giovanni Vidari von der Universität Turin ist (der, so sehr er in der Ethik ein Schüler Wundts zu sein scheint, im innersten lebendigen Geiste ein wahrer Fortsetzer der „Kritik der praktischen Vernunft" ist, wenigstens hinsichtlich des Wertes, den er der Moralität zuteilt) — mit Ausnahme also weniger hervorragender Denker, kommt der Gedanke Emanuel Kants heute in Italien nicht zum Gedeihen; wir werden später den Grund hierfür angeben.

2. Für einen Augenblick schien es jedoch, als ob der Pragmatismus Wurzel fassen sollte, und zwar durch die Propaganda von Calderoni, Vailati und besonders von Giuseppe Prezzolini und Giovanni Papini. Allein diejenigen, welche die beiden letzteren Schriftsteller als Pragmatisten ansahen, täuschten sich gewaltig. Wenn man die von ihnen gegründeten Zeitschriften studieren wollte, den „Leonardo", die „Voce", die „Anima", und ihre sonstigen Veröffentlichungen, so würde man finden, dass sie hinter brillanten Artikeln und genialen, immer in paradoxer und burschikoser Form ausgedrückten Gedanken das System, kein System zu haben, verteidigen

Prezzolini empfand, nachdem er mit den Pragmatisten sympathisiert hatte, lebhaft den Einfluss Bergsons, und jetzt hat er sich zur Philosophie des Benedetto Croce bekehrt; aber er, der sich einmal mit Julian der Sophist unterschrieb, würde niemals schwören, immer ein Neuhegelianer zu bleiben. Papini sodann, der viel geringere Gedankentiefe verrät als sein Freund, war eine Zeit von der Wahrheit des Pragmatismus überzeugt, den er definierte als „eine Flurgangstheorie, den Flurgang eines Gasthofes, wo hundert Türen sind, die sich zu hundert Zimmern öffnen. In einem befindet sich ein Betpult und ein Mann, der den Glauben wiedererlangen will, in einem anderen ist ein Schreibpult und ein Mann, der jede Metaphysik töten will; in einem dritten ein Laboratorium und ein Mann, der neue punti di presa nel futuro finden will . . . Aber der Flurgang gehört allen und alle gehen da vorbei, und wenn manchmal Unterhaltungen zwischen den verschiedenen Gästen vorkommen, so ist kein Kellner so grob, sie zu verhindern". So schrieb er im Jahre 1905; heute ist er der Philosoph des Futurismus, und nachdem er alle Philosophien höflichst zugelassen hatte, möchte er jetzt alle vernichten. In einem Vortrag im Teatro Costanzi zu Rom wandte er sich „gegen die Rückkehr zu den religiösen Glaubensbekenntnissen und gegen die Rückkehr zu den Philosophien von deutschem Typ" und verwünschte alle Laiensakristane der verschiedenen Absoluten. Uebrigens wer eingedenk ist, dass das Leben von ihm definiert wurde als ein Spiel, in dem die Schauspieler, weil sie um jeden Preis etwas hersagen müssen, wissen müssen, dass sie Komödianten sind und nichts weiter, wird sich nicht wundern, wenn Giovanni Papini allerneuestens sich rühmte, sich zu verändern „mehr als ein Chamäleon und ein politisches Tier", „ein Pragmatist des Nachts zu sein und ein Idealist des Tags", „Meinungen zu wechseln, wie man die Wirtschaft wechselt", und wenn er ausrief: „Mein Geist ist ein Kinematograph, der jedes Programm wechselt. Ich will in so vielen Farben schillern wie der ausgezeichnete Harlekin . . ." Und doch! wenn auch hinsichtlich der aufbauenden Seite diese Schriftsteller und vor allem Papini ins Lächerliche verfallen sind, so war nach der destruktiven und negativen Seite ihr Wirken doch erfolgreich und teilweise wohltätig, und wir sind gewiss, dass der künftige Geschichtsschreiber der gegenwärtigen italienischen Philosophie in den Schriften dieser zügellosen Talente die ausdrucksvollsten, schneidigsten und glücklichsten Formeln finden wird, welche die Kritiken zusammenfassen, die in den letzten Jahren geübt wurden am Naturalismus, Empirismus, Intellektualismus und allgemein an so vielen Postulaten, welche die intellektuelle Welt annahm aus Gewohnheit oder sozusagen aus Trägheitszwang.

IV.

Eine Schule indessen, die zwischen den Idealisten und Positivisten einen Mittelweg sucht und mit Ernsthaftigkeit einem Werk

des Aufbaues zustrebt, ist die von der „Cultura Filosofica" zu Florenz und ihrem ausgezeichneten Leiter Francesco De Sarlo vertretene wissenschaftliche Philosophie. Sie setzt fort und vervollkommnet den dualistischen Spiritualismus von Francesco Bonatelli, der vor wenigen Jahren nach vielen ernsten Kämpfen mit dem Monismus, dem Kantianismus und dem Positivismus gestorben ist. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie Bonatelli die Auffassung des Denkens als reiner Wiederspiegelung und als objektiver Erkenntnis des vom Erkennenden weder entstellten noch umgeformten Dinges verteidigte, noch auch wie er, vor allem Leibniz, Lotze und Herbart verwertend, in seinen gnoseologischen und logischen Dualismus einen originellen Charakterzug hineinbrachte. Wir wollen bloss erwähnen, dass sein Unterricht sehr fruchtbar war und tiefe Spuren in den Geistern zurückliess. Er ist es, von dem De Sarlo, Giovanni Calò, Adolfo Levi, Antonio Aliotta (der gegenwärtige Nachfolger Bonatellis auf dem Lehrstuhl der Universität Padua und eine der schönsten Hoffnungen seiner Richtung) und nicht wenige andere abstammen.

Das Programm dieser Philosophen wurde klar ausgesprochen von De Sarlo und von Calò in ihren „Prinzipien ethischer Wissenschaft" („Principii di scienza etica"): sie wollen „in das sich erneuernde italienische philosophische Bewusstsein" den Spiritualismus Bonatellis hineingiessen, der zusammengefasst werden kann in folgenden Thesen: „Die Individualität des wahrhaft Realen und demgemäss die Substanzialität der einzelnen Geister auf dem Gebiete der Metaphysik und der Theismus auf dem Gebiete der Religionsphilosophie; die Absolutheit des Erkennens und die Existenz des Gesetzes, des Universalen, der Idee nicht als Realität oder Welt für sich, sondern als individuellen Gedanken inhärierender und objektiven, universalen Charakter besitzender Realitäten; der nicht vulgäre, sondern wahrhaft philosophische Dualismus, der als auf einander unzurückführbar ansieht die Materie und den Geist, die Bewegung und das Denken; die Wirkursächlichkeit, die Freiheit, der Indeterminismus des Wollens als Vorrecht und konstitutiver Charakter des Geistes". In zahlreichen, ernsten Arbeiten wurde dann die Art und Weise dargelegt, in der sich diese Prinzipien verteidigen lassen, und wir wollen unter den vielen, die man anführen könnte, hier bloss erinnern an die Studie De Sarlos über den „Begriff der Seele in der modernen Psychologie" („Il concetto dell'anima nella filosofia moderna") und über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes; an das Buch Calòs über das „Problem der Freiheit im zeitgenössischen Denken" („Il problema della libertà nello spirito contemporaneo"), wo er dem Kontingentismus, nach einer Prüfung seiner mannigfachen Formen, „das unleugbare Verdienst" zuschreibt, „eine heilsame Reaktion zu gunsten der Freiheit gegen den Mechanismus und des Idealismus gegen den Materialismus" eingeleitet zu haben, und wo er die Philosophie einladet, „zurückzukehren zum Begriff der Wirklichkeit des Geistes und zur Verherrlichung der höchsten menschlichen Idealitäten". Wir wollen noch erinnern an die „Grundlinien einer spiritualistischen Auffassung der Welt" („Linee di una concezione spiritualistica del mondo") von Aliotta, in denen der Verfasser seinen Gedanken entwickelt bezüglich des Erkenntnisproblems, bezüglich der Wahrheit des Selbstbewusstseins, bezüglich

der Erkennbarkeit der Natur, bezüglich des Geistes, der die Wahrheit der Natur ist, bezüglich der Sinneswahrnehmung, bezüglich der Substanzialität des Ich, bezüglich der Freiheit, der Tendenz, der Finalität, des Absoluten. Es ist auch nicht zu vergessen das Bestreben, welches diese Schule auf dem Felde der pädagogischen Studien im Gefolge gehabt hat: Calò betrachtet in seinen „Tatsachen und Problemen der Erziehungswelt" („Fatti e problemi del mondo educativo") die Pädagogik als eine Wissenschaft, die begründet ist einerseits auf der Psychologie, welche die Tatsachen und die Gesetze der psychischen Welt liefert und ihr so die Erkenntnis der Mittel zuführt, anderseits auf der Ethik, welche ihr die Kenntnis der Zwecke gibt, sodass also ihr eigentliches Feld wäre „die Betrachtung der individualen und sozialen psychischen Gesetze unter dem Werkzeugs-Gesichtspunkt, nämlich als Mittel zur Erreichung der Zwecke, welche die Ethik der Pädagogik auferlegt".

Wie wir bemerkt haben, ist die Stellung De Sarlos und seiner Freunde eine Mittelstellung zwischen dem Naturalismus und Hegelianismus. Kein Wunder daher, wenn die „Cultura" sich in einem fortwährenden Kampfe mit Benedetto Croce und mit Giovanni Gentile befindet, ein Kampf, der (es sei mit Schmerz festgestellt) manchmal von beiden Seiten die in den philosophischen Diskussionen so unerlässliche Ernsthaftigkeit aus dem Auge verloren hat. Kein Wunder jedoch, wenn diese Forscher sich widersetzen jedem Versuch, den Geist nach dem Schein der physischen Welt zu modellieren und das Leben des Bewusstseins aus denselben Elementen aufzubauen, aus denen die materielle Realität besteht. Kurz, nach ihnen darf — um die jüngst bei einer Einleitungsvorlesung an der Universität Padua von Aliotta gesprochenen Worte zu gebrauchen — „die Philosophie nicht in den Irrtum des Naturalismus fallen, der allein die äusseren Phänomene würdig der Beachtung fand und aus dem Bewusstsein einen notwendigen Schein derselben machte, aber sie darf auch nicht in den entgegengesetzten Irrtum des Idealismus fallen, der die Natur leugnet. Um die Grösse und die Kraft des Geistes zu behaupten, haben wir nicht notwendig, eine solche Einöde um ihn zu schaffen, uns genügt es, dass das Bewusstsein das Ziel ist, dem das Leben des Universums zustrebt, dass unser Denken nicht ein reines Akzidenz im Werden der Dinge ist, sondern der Endpunkt, auf den ewig hingewandt ist die aktive Spontaneität, die in den innersten Fibern der Dinge sich regt".

Wer uns gefolgt ist in der kurzen Beschreibung der Eigenart dieser Schule, wird jetzt leicht verstehen, wie sie die Vereinigung der Wissenschaft und der Philosophie erstrebt und wie sie den alten Spiritualismus mit den Untersuchungen der experimentellen Psychologie in Einklang zu setzen sucht. Die Leser mögen uns gestatten, einen Augenblick bei diesem Punkte zu verweilen, um die Natur dieser philosophischen Richtung in ihrem wahren Charakter erfassen zu können.

Eines der Hauptwerke, das unter der Inspiration dieser Richtung steht, ist jenes von Antonio Aliotta: „Die idealistische Reaktion gegen die Wissenschaft" („La reazione idealistica contro la scienza"), das ein Beitrag sein möchte „zur Zurückforderung des Wertes des menschlichen Intellektes gegen die Masslosigkeiten des philosophischen Romantizismus", nämlich gegen alle Lehren, die heute den spekulativen Charakter der Wissenschaft und der abstrakten Begriffe bedrohen.

Die Tatsache in ihrer konkreten Individualität kann gewiss nicht eingeschlossen werden in das starre Schema einer Formel, sagt Aliotta; wegen einiger Merkmale der Dinge, die sich konstant wiederholen, und wegen der kausalen Bestimmung tritt sie (die Tatsache) jedoch ein in das wissenschaftliche Gesetz. Dieses letztere „verlangt nicht, dass eine identische Tatsache sich zweimal wiederhole, sondern es fordert nur, dass beim Wechsel der Tatsache einige Elemente konstant bleiben". Nun wohl, diese beharrenden und allgemeinen Elemente, die den Gesetzen des Denkens entsprechen, existieren in der Wirklichkeit; wie könnte man sonst den Erfolg der Wissenschaft erklären? Gewiss, „die Erfahrung gibt uns niemals die absolute Konstanz: aber wir sehen, dass sie sich derselben annähert, je mehr die Irrtumsursachen ausgeschaltet werden, d. h. je besser wir es erreichen, das Phänomen zu isolieren und so die idealen Bedingungen unseres Denkens zu realisieren. Wir sehen also, dass die Erfahrung unseren Bedürfnissen nachgibt, dass sie sich in abstrakte Elemente auflösen und in unsere Formeln übersetzen lässt; und ist es vielleicht nicht erlaubt, zu folgern, dass in der Natur, wenn nicht unsere Konstanten, so doch wenigstens irgend eine Konstante sein muss"? Man sagt, dass „die Gesetze der Wissenschaft nicht so sehr wahr, als vielmehr bloss nützlich, bequem, ökonomisch sind: das ist eine reine petitio principii, denn ein Gesetz, eine Theorie könnte nicht als nützlich vorausgesehen werden, wenn sie nichts Objektives enthielte, wenn sie nicht irgend eine reale Beziehung in sich wiederspiegelte". Man wiederholt, dass „das Gesetz nicht wahr ist, sondern (der Wahrheit) angenähert; aber welchen Sinn kann das Wort „Annäherung" haben, und wie wollen wir über seinen Grad entscheiden, wenn wir nicht annehmen, dass ein wahres Gesetz im absoluten Sinne existiert, dem wir immer näher zu kommen suchen, indem wir unsere Formeln verbessern und vervollständigen"? Man sage deshalb auch nicht, dass der Begriff der Intuition arm macht, denn „heisst das vielleicht weniger sehen, wenn man in dem geschauten Moment nicht den blossen flüchtigen Anblick, sondern die unsichtbaren Bande sieht, welche ihn mit den anderen Momenten des universalen Lebens vereinen"? In den einzelnen intuitiven Momenten gibt es irgend ein Element, welches sich wiederholt, wie dies die allgemeinen Schemata beweisen, welche das, was sich ereignet hat, zusammenfassen. „Die Wirklichkeit hat eine logische Struktur; wenn sie intelligibeler Elemente vollständig bar wäre, würde man nicht verstehen, wie der menschliche Geist dahin gelangen könnte, sie (die Wirklichkeit) einzuspannen in den Rahmen der präzisen Formeln und der intellektuellen Kategorien".

Der kognoszitive Charakter, der von der jungen Schule De Sarlos der Wissenschaft zugeschrieben wird, gibt uns die Begründung für die von ihr (der Schule Del Sarlos) gewollte Vereinigung der Philosophie mit der experimentellen Psychologie. Und in dieser Hinsicht wird von Nutzen sein ein Wort nicht bloss über die Methoden des Laboratoriums De Sarlos, sondern auch über die ganze italienische Bewegung bezüglich der Psychophysik.

Wir werden ausführen, wie die Psychologie in Italien aufgefasst wird, wie ihre Beziehungen zu den anderen Wissenschaften und zur Philosophie gedeutet werden, und welche Methode man der Psychologie vorschreibt. (Schluss folgt.)

Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen.

Von P. Norbert Brühl C. SS. R. in Geistingen a. d. Sieg[1]).

Gegenstand der vorliegenden Abhandlung ist die Lehre von den „spezifischen Sinnesenergien" im Sinne von J. Müller, d. h. wie er sie verstanden hat, mit Berücksichtigung neuerer Forschungsergebnisse, die eine Bestätigung dieser Lehre bilden.

Drei Schriften von J. Müller sind es, die hauptsächlich hier in Betracht kommen: 1. Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, Leipzig 1826; 2. Handbuch der Physiologie des Menschen, Coblenz 1833 ff.; 3. Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen, Coblenz 1826[2]). Im Handbuch der Physiologie hat J. Müller seine Lehre in zehn Lehrsätzen zusammengestellt, die er als „notwendige Vorbegriffe" der Physiologie der Sinnesorgane vorausschickt. An der Hand dieser zehn Lehrsätze soll hier die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien zur Darstellung kommen, vielfach mit den Worten J. Müllers selbst. Bemerkt sei noch, dass es sich bei den Sinnesenergien zunächst nur um Empfindungen handelt (Lehrsatz I—VII), nicht um Wahrnehmungen; wohl aber bilden die Sinnesempfindungen die Grundlage für die Sinneswahrnehmungen (Lehrsatz VIII—X).

Erster Lehrsatz:

„Durch äussere Ursachen können wir keine Arten „des Empfindens haben, die wir nicht auch ohne äussere „Ursachen durch Empfindung der Zustände unserer „Nerven haben" (II 250).

Beim **Gefühlssinn** ist dies ganz offenbar. Das Kälte- und Wärmegefühl, der Schmerz, das Wohlgefühl und die verschiedenen Empfindungsweisen, in denen sich der Gefühlssinn äussert, sind uns

[1]) Andere Arbeiten des Verfassers, Vorarbeiten zu dieser Schrift, auf die wiederholt verwiesen wird, sind: „Das Geschmacksorgan", Natur und Offenbarung 1903 S. 290 ff.; „Die Farbenblindheit", ebendaselbst 1904 S. 31 ff.; „Das Geruchsorgan", ebendaselbst 1904 S. 661 ff.; „Die Gefühlsempfindungen", ebendaselbst 1908 S. 449 ff.; „Das Gehörorgan", Revue Luxembourgeoise 1911 p. 44 sqq.

[2]) Das erste Werk wird angeführt einfach durch Angabe der Seitenzahl; das zweite unter Beifügung der Bandzahl; das dritte ist in Nummern abgeteilt und wird daher durch Angabe der Nummer gekennzeichnet.

aus inneren Ursachen wohlbekannt überall, wo Gefühlsnerven sind (über ihre Häufigkeit vgl. II 501). Sie können auch von aussen erregt werden; aber die äusseren Ursachen vermögen kein neues Element in die Empfindung hineinzubringen, das ihnen nicht auch aus innerer Reizung zukommt (II 250).

„Ebenso werden **Geruchsempfindungen** aus inneren Ursachen „öfter beobachtet" (II 250). „Manche riechen oft etwas . . . was „doch nicht da ist, und was andere nicht riechen können; bei nerven„reizbaren Menschen kommt dieses oft vor; aber es ereignet sich „auch bei jedem Menschen" (II 489)[1]).

In ähnlicher Weise entstehen die **Gesichtsempfindungen**: Farbe, Licht und Dunkel ohne äussere Ursache. „Im Zustande der „grössten Reizlosigkeit empfindet der Sehnerv nichts als das Dunkel. „Bei geschlossenen Augen äussert sich der Zustand der gereizten „Empfindung als Helligkeit, Blitzsehen, welches eine blosse Empfindung „und kein wirkliches Licht ist und daher auch kein Objekt beleuchten „kann. Es ist jedermann bekannt, wie leicht man bei geschlossenen „Augen die schönsten Farben sieht, besonders des Morgens, wenn „die Erregbarkeit der Nerven noch gross ist . . . Die äussere Natur „vermag uns daher hier keine Eindrücke zu schaffen, die nicht schon „aus inneren Ursachen in den Nerven möglich wären, und man sieht, „wie ein wegen Verdunkelung der durchsichtigen Medien von Jugend „auf Blinder die innere volle Anschauung des Lichtes und der Farben „haben muss, wenn die Nervenhaut und der Sehnerv . . . nur unver„sehrt sind. Die Vorstellungen, die man sich hie und da von den „wunderbar neuen Empfindungen macht, die ein von Geburt an „Blinder durch die Operation erhält, sind übertrieben und unrichtig „. . . Das Licht und die Farben sind ihm eingeboren und bedürfen „nur des Reizes, um zur Anschauung zu kommen" (II 250).

Drei Dinge bedürfen hier einer Erklärung. Zunächst beruft sich J. Müller auf die allgemeine Erfahrung: „Es ist jedermann bekannt . . .". Vielleicht wird mancher an sich diese Erfahrung nicht in dem Masse gemacht haben, wie sie hier vorausgesetzt wird. Und doch schreibt Ranke[2]): „Niemals ist das dunkle Gesichtsfeld auch beim gesunden Menschen von subjektiven Lichterscheinungen vollkommen frei". J. Müller beschreibt diese Lichterscheinungen anderswo (Nr. 29) als „wallende Nebel, Lichtflecke, Feuerkugeln, sich metamorphosierende Farbenfelder".

Vielen wird es ergehen, wie dem Verfasser; sie beachten diese Erscheinungen nicht. Früher waren mir die wallenden Nebel un-

[1]) Vgl. auch Landois-Rosemann, Lehrbuch der Physiologie des Menschen[11] (1905) 698 und 826; ferner Möbius, Nervosität[2] (Webers Katechismen) 139; Strümpell, Krankheiten des Nervensystems II (die spezielle Pathologie, 1886) 46; Casper, Vierteljahrschr. d. gerichtl. Medizin XVI 283. Daselbst je ein Beispiel von jahrelang andauernder üb l e r Geruchsempfindung und Empfindung von Wohlgerüchen bei sonst gesunden Menschen.

[2]) Grundzüge der Physiologie des Menschen[3] (Leipzig 1875) 766.

bekannt; heute brauche ich nur die Augen mit der Hand zu bedecken, und sofort werden sie sichtbar. Lenke ich in dunkler Nacht bei geöffneten oder geschlossenen Augen die Aufmerksamkeit darauf, so sind sie da. Als kleine bläulichweisse oder purpurfarbige mehr oder minder scharfumschriebene Wölkchen treten sie auf, dehnen sich aus, wandern durch das Gesichtsfeld und verschwinden, während neue auftreten. Stundenlang habe ich sie in schlaflosen Nächten beobachtet. Oft ist das ganze Gesichtsfeld wie mit Schäfchen bedeckt, die aber bald durch wallende Nebel abgelöst werden. Zuweilen ist das ganze Gesichtsfeld hell erleuchtet, wie wenn ein Licht im Zimmer brennte. Anfangs wandte ich mich unwillkürlich dem Fenster zu, um zu sehen, ob es schon heller Tag sei; aber bei diesem inneren Lichte werden keine äusseren Gegenstände sichtbar[1]). Heute wende ich die Aufmerksamkeit der Erscheinung selbst zu, um die Verwandlungen zu beobachten, die in dem erleuchteten Gesichtsfelde vor sich gehen. Bei etwas Aufmerksamkeit und Uebung werden diese Erscheinungen jedem sichtbar.

„Wer sehen will", bemerkt Hering[2]), „hat immer Gelegenheit, etwas zu sehen, mögen seine Netzhäute belichtet oder verfinstert sein. Wer aber seine Augen schliesst, will gewöhnlich gar nicht sehen und macht daher auch keine Erfahrungen über die Eigenfarben seines Sehfeldes . . . Befindet er sich jedoch offenen Auges in einem völlig verfinsterten Raum und schaut sich absichtlich in demselben um, so bemerkt er jetzt erst, wie vieles, trotz völliger Unsichtbarkeit der Aussendinge, sein Sehfeld enthalten kann"[3]).

Bedenklich wird ferner manchem die Behauptung erscheinen, dass Schwarz und Dunkel Empfindungen seien. Und doch ist es so. „Schwarz ist eine Empfindung so gut wie Rot, Weiss und jede andere Farbe"[4]). „Auch die Dunkelheit ist etwas Positives", schreibt J. Müller,

[1]) Sehr naiv ist die Auffassung: der helle Lichtglanz, den wir beim Anblick eines hell lodernden Feuers empfinden, könne „nicht in unserem Gehirn und Bewusstsein (sich befinden), da ja sonst unser Schädel im Innern grell erleuchtet und sehr stark erhitzt sein müsste, was doch tatsächlich nicht der Fall ist" (L. Fischer).

[2]) Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn (Leipzig 1905 ff.) 212. Vgl. ebendaselbst 94.

[3]) Wenn Boetzkes schreibt (Natur und Offenb. 1908 S. 344): „So wahr ein Sehender in stockfinsterer Nacht oder mit verbundenen Augen nichts sieht, so wahr ist das extreme Schwarz keine Farbe", dann ist allerdings beides gleich wahr oder vielmehr gleich falsch. Die Behauptung, von der B. jedenfalls fest überzeugt ist, beweist nur, dass er sich in seinem völlig verfinsterten Sehfeld noch nicht umgesehen hat. Nicht zutreffend ist nach dem Gesagten auch die Behauptung von Geyser, „dass unsere Fähigkeit, Licht und Farbenempfindungen zu erleben, in demselben Augenblick ihr Ende nimmt, in welchem . . . die äusseren Licht- und Farbenreize nicht mehr auf unsere Sinnesorgane einzuwirken vermögen" (Lehrbuch der allgemeinen Psychologie [1912] 320).

[4]) Happe, Ueber den physiologischen Entwickelungsgang der Lehre von den Farben (Leipzig 1877) 29.

„und wird nur da empfunden, wo ein Lichtnerv ist (Nr. 7). Ist das „Organ gelähmt, so hört auch die sinnliche Anschauung der eigenen „Ruhe als Dunkel auf" (S. 51). Ebenso bemerkt Steinbuch: „Wenn kein äusseres Licht das Auge rührt . . ., erscheint . . . der innere Sehraum als schwarze Finsternis, als Nacht, als positive Empfindung, die jeder aus Erfahrung kennt, und die wir als schwarze Ausdehnung unwillkürlich dahin setzen, wo wir überhaupt allen Ursprung von Gesichtsobjekten zu suchen gewohnt sind, nämlich in den Teil unserer Aussenwelt, der unseren Augen gegenüber liegt, und den wir unser äusseres Sehfeld nennen. Hier scheint uns bei finsterer Nacht diese schwarze Ausdehnung gleichsam vor unseren Augen zu schweben. Dieses Schwarz ist also nicht . . . Negation aller Gesichtstätigkeit"[1]. „Das Schwarz ist (also) eine wirkliche Empfindung . . ., wenn es auch durch Abwesenheit alles Lichtes hervorgerufen wird. Wir unterscheiden die Empfindung des Schwarz deutlich von dem Mangel aller Empfindung . . . Bei geschlossenen Augen sind wir uns wohl bewussst, dass das schwarze Gesichtsfeld eine Grenze hat; wir lassen es sich keineswegs bis hinter unseren Rücken erstrecken"[2].

Wir müssen daher mit Wundt[3]) schliessen, „dass das Schwarz aus irgend einem von allen äusseren Lichterregungen verschiedenen inneren Erregungszustand der Netzhaut hervorgeht, der die Eigenschaft haben muss, nicht nur jene äusseren Erregungen in grösserer oder geringerer Stärke zu begleiten, sondern auch anzudauern, nachdem sie verschwunden sind".

Drei Tatsachen aber sind es, die den unumstösslichen Beweis liefern, dass Schwarzsehen nicht das nämliche ist wie Nichtsehen. Den ersten Beweis liefert der Mariottesche oder blinde Fleck. Mit dem blinden Fleck in der Netzhaut des Auges, der jeder Empfindung bar ist, wird nicht Schwarz gesehen, sondern überhaupt nichts. Ein Gegenstand, dessen Bild auf den blinden Fleck fällt, gleichviel, welche Farbe der Gegenstand hat, verschwindet gänzlich aus dem Gesichtsfeld. Nicht einmal die Lücke kann unmittelbar zum Bewusstsein kommen. Helmholtz schreibt darüber: „Man sieht in der Lücke des Sehfeldes weder irgend etwas Helles oder Farbiges oder Dunkles; man sieht im strengen Sinne des Wortes nichts, und dieses Nichts kann sich nicht einmal als Lücke und Grenze des Sichtbaren geltend machen; denn wenn die Lücke des sichtbaren Sehfeldes selbst sichtbar sein sollte, so müsste sie in irgend einer Qualität des Sichtbaren erscheinen, was sie nicht tut" (O. 720).

Der blinde Fleck hat eine scharf umschriebene Grenze und Ausdehnung, und doch lassen sich beide nicht unmittelbar feststellen, weil eben nichts gesehen wird. Der Abstand zweier Lichtpunkte, deren Bild eben ausserhalb der Grenzen des blinden Flecks fällt,

[1]) Steinbuch, Beiträge zur Physiologie der Sinne (Nürnberg 1811) 182 f.
[2]) Helmholtz, Handbuch der Physiolog. Optik[2] (1896) 324.
[3]) Grundzüge der physiologischen Psycholog.[6] (Leipzig 1910) 168.

so dass sie noch gerade sichtbar sind, lässt sich nicht aus dem Gesichtseindruck bestimmen, weil wir von der Lücke keinerlei Wahrnehmung haben. Daraus schliesse ich, nebenbei bemerkt: dass die Schwarzempfindung es ist, welche eine so unmittelbare und so genaue Auffassung der räumlichen Verhältnisse ermöglicht, wie sie der Gesichtssinn bietet. Das scheint mir, wenn nicht der einzige, so doch gewiss ein Hauptzweck der Schwarzempfindung zu sein.

Wäre die Schwarzempfindung nicht, so würden z. B. bei astronomischen Beobachtungen mit und ohne Fernrohr die nichtbeleuchteten Teile der Netzhaut sich verhalten wie der blinde Fleck. Zwei Sterne würden daher nicht als zwei getrennte Punkte erscheinen, sondern ineinanderfliessen, wie helle Kreise an der Grenze des blinden Flecks es tun (vgl. den Versuch im folgenden); die Raumauffassung wäre gestört. So aber kommen die räumlichen Verhältnisse in jeder Gesichtsempfindung unmittelbar zum Ausdruck. Auf diese Bedeutung der Schwarzempfindung hat meines Wissens bisher noch niemand hingewiesen. Wohl aber hat H. Schwarz[1]) schon den richtigen Schluss gezogen. „dass sogar dann, wenn zwei Zapfen (der Netzhaut) um die ganze Weite des Auges, durch lauter unempfindliche Stellen getrennt, von einander abstehen sollten, zwischen ihnen kein Zwischenraum gesehen würde . . . die Zapfen grenzen für das sehende Auge . . . von selbst aneinander".

Nichtsdestoweniger findet man nicht selten die Behauptung, der blinde Fleck werde mit der Farbe des gleichmässigen Grundes ausgefüllt. Selbst Wundt schreibt (II 539): „Dagegen wird die blinde Stelle im allgemeinen mit dem gleichmässigen Hintergrunde ausgefüllt, auf dem sich die Zeichnung befindet. Ebenso verschwinden auf derselben die Typen einer Druckschrift, um die scheinbar leere Papierfläche zurückzulassen". Das ist unrichtig. Da nur der gleichmässige Grund gesehen wird, die Lücke aber in keiner Weise, so ist eben das ganze Gesichtsfeld ausgefüllt, und einer Ausfüllung der Lücke bedarf es nicht, da sie für unser Sehen gar nicht vorhanden ist. Was die Buchstaben anbelangt, so verschwinden auch sie auf dem blinden Fleck. Es ist nämlich, wie Helmholtz (O. 717) richtig bemerkt, „ganz gleichgültig, was für nicht gesehene Objekte sich dabei in der Lücke des Sehfeldes wirklich befinden. Diese verschwinden".

Wenn aber Wundt behauptet, die Typen verschwinden, „um die scheinbar leere Papierfläche zurückzulassen", so ist das nur dann richtig, wenn der ganze Grund eine leere Papierfläche bildet und bloss die dem blinden Fleck entsprechende Stelle bedruckt ist. Ist aber der Grund eine bedruckte Fläche, dann erscheint, wie Kaiser sagt, „die Lücke mit kleinen Buchstaben ausgefüllt"[2]). Es geschieht das allerdings nicht infolge psychischer Aus-

[1]) Das Wahrnehmungsproblem (1892) 191.

[2]) Kompendium der physiologischen Optik (Wiesbaden 1872) 235.

füllung; eine solche nimmt nämlich auch Kaiser an, und darum ist sein Zeugnis um so unverdächtiger. Der wahre Grund liegt vielmehr darin, dass die ganze wirklich gesehene Fläche so ausgefüllt ist und weiter nichts gesehen wird, noch gesehen werden kann, und darum auch nichts ausgefüllt zu werden braucht.

Die Behauptung, auch in diesem Falle erscheine die leere Papierfläche, widerspricht der allgemeinen Erfahrung, von deren Richtigkeit sich jeder durch einen Versuch überzeugen kann. Zu wiederholten Malen habe ich diese Versuche angestellt und von andern anstellen lassen; niemals erschien die leere Papierfläche. Alle gegenteiligen Behauptungen, wonach an der Stelle des blinden Flecks etwas gesehen werden soll, lassen sich aus mangelhafter Fixation erklären. Darum ist auch leicht verständlich, dass die angeblichen Erscheinungen mit der Uebung verschwinden. Wenn z. B. bei einem aus zwei farbigen Balken bestehenden Kreuz, dessen Kreuzungspunkt auf den blinden Fleck fällt, bald die eine, bald die andere Farbe erscheinen soll, so sagt Helmholtz (719), dass er früher auch geglaubt habe, dieses zu sehen, und fährt dann fort: „Seitdem ich aber durch vieles Beobachten eine grössere Uebung im indirekten Sehen erlangt habe, bin ich mir bei diesen Versuchen ganz bestimmt bewusst, dass ich die Kreuzungsstelle nicht wahrnehmen kann. Auch Aubert, der einer der geübtesten Beobachter im indirekten Sehen ist, stimmt darin überein".

Auch nach Lange, der behauptet, dass der blinde Fleck ausgefüllt wird und dort etwas „gesehen" werde, hört bei häufiger Wiederholung des Versuches (also offenbar bei grösserer Einübung) „das Sehen an dieser Stelle ganz auf"[1]). Ebenso, wenn Lipps behauptet, „dass wir etwas der Umgebung Analoges tatsächlich in der Lücke sehen", nämlich „ein Ineinanderfliessen dessen, was wir am Rande sehen"[2]), so finde ich hierin und in allen von Lipps angegebenen Versuchen nur eine Bestätigung für das Gesagte. Die Behauptungen und Beobachtungen Lipps' sind durchaus richtig bis auf das — „in der Lücke". Sie erläutern und erklären ganz dasselbe wie der folgende Versuch, den ich selbst wiederholt angestellt habe und durch viele andere anstellen liess, genau mit demselben Erfolge.

Man bringe auf schwarzem Grunde einen weissen Kreis an von 24 mm Durchmesser und daneben zwei kleinere weisse Kreise von 10 mm Durchmesser, je im Abstand von 10 mm zu beiden Seiten des grösseren Kreises (eine solche Figur findet sich bei Wundt II 538). Bringt man nun den grossen Kreis auf die bekannte Weise zum Verschwinden, so bleiben die kleinen Kreise sichtbar, mit zwischenliegendem schwarzen Grund. Nun stellte ich mir die gleiche Vorrichtung her mit beweglichen kleinen Scheibchen, so dass diese

[1]) Vgl. Ostler, Die Realität der Aussenwelt (Paderborn 1912) 351.
[2]) Ostler a. a. O. 350.

sich beliebig dem grösseren Kreise nähern liessen. Schob man nun die kleinen Kreise an den grossen unmittelbar heran, so wollte es weder mir noch allen andern Beobachtern gelingen, den weissen Fleck zum Verschwinden zu bringen. Es zeigte sich immer ein kleiner verwaschener länglicher Fleck, aber nur einer, niemals zwei. Zur Vergewisserung, dass die richtige Augenstellung vorhanden sei, überdeckte ich die drei Kreise mit einem schwarzen Papier, das nur einen grossen Kreis trug, brachte ihn zum Verschwinden und liess im Augenblick des Verschwindens das aufgelegte Papier fallen. Es trat dann bei mir und bei allen andern Beobachtern der kleine längliche verwaschene Fleck wieder auf. Das heisst aber nichts anderes als: Der mittlere grosse Fleck blieb verschwunden, nur die beiden kleinen Flecke waren sichtbar und grenzten aneinander, die Lücke ist unsichtbar.

Richtig ist also die Behauptung von Lipps, dass wir den **Rand** sehen, und dass die Ränder **ineinander** fliessen. Unrichtig aber ist, dass die Ränder **in die Lücke** verfliessen, denn die Lücke mit dem grossen Fleck blieb unsichtbar, und die beiden kleinen ineinander verschwommenen Flecke sind zusammen kleiner als der mittlere grosse Fleck. Würden die kleinen Flecke wirklich an ihrer Stelle sichtbar bleiben, und ausserdem noch sichtbar, wenn auch verwaschen, an Stelle der Lücke erscheinen, so müsste der ganze erscheinende Fleck um mehr als das doppelte grösser sein, als es wirklich der Fall ist. Trotzdem ist auch die Behauptung verständlich, dass sie in der Lücke erscheinen. Da der grosse Fleck verschwunden ist, und die kleinen Flecke aneinander grenzen, so liegt die Auslegung nahe, sie seien in die Lücke gerückt. Das Bestehen einer wirklichen grossen Lücke zwischen offensichtlich aneinander grenzenden Punkten liegt uns nicht so nahe[1]).

In derselben Weise erklärt sich auch folgende Erscheinung: Werden neun etwas grössere Buchstaben in drei Reihen zu einem Quadrat von etwa 3—4 cm Seite angeordnet, dann behaupten manche Beobachter, beim Verschwinden des Buchstabens inmitten des Quadrates erschienen die beiden Buchstaben zur Seite des mittleren einander genähert, das Quadrat also seitlich eingezogen, andere behaupten, sie sähen das Quadrat unverändert. Beides ist richtig. Beobachtet man nämlich nur die beiden seitlichen Buchstaben, so ist, wie oben bei den kleinen Kreisen, ihr Abstand um die Lücke verkürzt, die Buchstaben haben sich scheinbar genähert. Vergleicht man aber die seitlichen Buchstaben mit den unter und über ihnen liegenden Eckbuchstaben, so bilden sie mit diesen eine gerade Linie, und die Annäherung erweist sich als Schein infolge der nicht sichtbaren, aber doch vorhandenen Lücke. Richtig ist darum auch,

[1]) Uebrigens finde ich, dass schon Donders das Ineinanderfliessen zweier hellen runden Flecke zu einem Oval beobachtet hat, wenn die runden Flecke an der Grenze des blinden Fleckes stehen. Vgl. Pilz, Augenheilkunde (1854) 195.

wenn Wundt sagt, es „scheint die räumliche Distanz eines Diesseits und Jenseits (des blinden Fleckes) gelegenen Eindruckes vollkommen unverändert gegenüber einer parallelen Strecke, die ausserhalb der blinden Stelle fällt" (II 539); aber das beweist nicht, dass die blinde Stelle selbst ihren Raumwert behält. Es können daher auch gewisse regelmässige Figuren, wie z. B. Kreise, im blinden Fleck keinerlei Unterbrechung und Veränderung zeigen, wie E. H. Weber fand, da die gesehenen Teile keine Veränderung und Verzerrung erleiden, die Figur selbst aber lückenlos aneinander schliesst. Wohl aber kann der Ausfall von Teilen zwar nicht gesehen, aber mittelbar bemerkt werden, wenn die Figuren ungleichartige Teile enthalten.

Wir sehen also die Lücke nicht und können sie auch nicht sehen, und können auch nicht sehen, dass wir nichts sehen. Sehr richtig bemerkt Ostler, „es kann überhaupt keine Lücke im Sehfeld geben"[1]). Wohl aber können wir mittelbar davon Kenntnis erhalten durch das Verschwinden eines Gegenstandes in der Lücke, dessen Vorhandensein uns gewiss ist, wie das ja schon bei den allbekannten Versuchen geschieht. Oder, wenn wir den Kopf eines Menschen auf dem blinden Flecke zum Verschwinden bringen, wie Mariotte es getan, so werden wir den Menschen nicht für kopflos halten, sondern uns der Lücke bewusst werden, ohne sie aber zu sehen, noch mit dem bekannten Kopf auszufüllen.

Die Berufung Wundts (II 539) auf eine erblindete Stelle seines rechten Auges in der Gegend des deutlichen Sehens kann nicht als Einwand geltend gemacht werden. Wundt nimmt hier eine Ausfüllung auf Grund eines zentralen Vorganges an. Zunächst kann man fragen, ist die Stelle vollkommen erblindet? Dieses aber auch zugegeben, ist die Annahme einer zentralen Erregung durch Irradiation im Falle Wundts wohl möglich, dagegen ist sie beim Mariotteschen Fleck ausgeschlossen, da zentrale Erregungen stets an die Nervenenden verlegt werden, im blinden Fleck aber endigen keine Nerven.

Uebrigens bilden gerade die Fälle einer teilweisen Erblindung der Netzhaut einen weiteren Beweis dafür, dass Schwarz eine wirkliche Empfindung ist und nicht gleichbedeutend mit Nichtsehen, was auch Wundt zugibt, wie wir bereits oben (S. 26) sahen. Nicht selten stirbt ein Teil der Netzhaut ab, sie erblindet teilweise durch Verstopfung einzelner Zweige der Netzhautarterie (Embolie). Die dadurch entstehende Lücke im Gesichtsfeld erscheint nicht schwarz, sondern überhaupt nicht, wie wir auch ausserhalb des Gesichtsfeldes nichts sehen. Ich war in der Lage, einen derartigen Fall bei seinem Auftreten zu beobachten, und begleitete den davon Betroffenen zum

[1]) A. a. O. 195. Das bedeutet aber für unser **Sehen** ganz gewiss „lückenlose Geschlossenheit". Wie Ostler das S. 292 bestreiten kann, ist mir unverständlich. Seine Gleichnisse und der Schluss für unser **Denken** und **Wissen** beweisen nichts für das **Sehen**. Wir **wissen** auch, dass der blinde Fleck eine Lücke in unserem Sehfelde ist, aber **wir sehen ihn nicht**.

Augenarzt. Während der Niederschrift dieser Arbeit suchte ich ihn nochmals auf. Bei geradeaus gerichtetem Blick sieht derselbe von einer gegenüberstehenden Person noch die Hand, wenn sie in Brusthöhe gehalten wird, aber nur verschwommen. Alles, was tiefer liegt, wird nicht gesehen: die untere Hälfte des Gesichtsfeldes fehlt, sie erscheint nicht schwarz, sondern überhaupt nicht.

Dasselbe ist der Fall bei dem halbseitigen Ausfall der Gesichtsempfindung beider Augen (homonyme Hemianopsie. Westphal, Jastrowitz, Curschmann, Jany, Nieden u. a.). Es sind hierbei die gleichnamigen Netzhauthälften beider Augen untätig infolge einseitiger Erkrankung oder Zerstörung gewisser Hirnteile. „Dem Erkrankten erscheint das ausgefallene halbe Gesichtsfeld nicht schwarz, sondern als nicht vorhanden" (Landois-R. 823).

Ein dritter Beweis dafür, dass Schwarz eine wirkliche Empfindung bedeutet, liegt in der Tatsache, dass Schwarzsehen auch durch aussergewöhnliche Reize erregt werden kann, sowohl innere wie äussere. So tritt Schwarzsehen auf bei Amoklauf, einer der Fallsucht ähnlichen Krankheit[1]). Ebenso kann die Schwarzempfindung erregt werden durch Elektrizität[2]) und unter gewissen Bedingungen auch durch Druckreize. Schwarzsehen tritt ferner ein bei Ohnmachtsanfällen (Strümpell 322) und starkem Blutandrang zum Gehirn[3]).

Mit Recht bemerkt daher Brücke[4]): „Wir sehen auch die Dunkelheit . . .: ein Wesen, das keine Sehnerven hätte, würde auch die Dunkelheit nicht empfinden, so wenig wie wir urteilen, dass es hinter uns dunkel sei, weil wir nach rückwärts keine Augen haben". Und J. Müller schreibt (Nr. 63): „So lange die Empfindung des „Dunklen nicht aufgehoben ist, so lange der Blinde noch Dunkel „sieht, sind auch innere Lichtempfindungen möglich . . . das Dunkle „ist etwas Positives und wird nur da empfunden, wo Sehsinnsubstanz „ist; denn von dem hinter uns ist es uns unmöglich, die Empfindung „des Dunklen zu haben".

Auf den dritten Punkt, nämlich die Behauptung J. Müllers, dass Blindgeborene die Empfindung von Licht und Farbe haben müssen, wofern der Sehnerv gesund ist, werden wir später eingehen. Kehren wir vorläufig nach der etwas langen Abschweifung zu unserer These zurück, dass alle Sinnesempfindungen auch ohne äussere Ursachen auftreten können. Für die Gefühls-, Geruchs- und Gesichtsempfindungen ist der Nachweis bereits erbracht.

Für **Geschmacksempfindungen** führt J. Müller keine Belege an, da die Ekelempfindung, auf die er sich beruft, den Gefühls-

[1]) Eulenburg, Realenzyklopädie der gesamten Heilkunde[3] (1894 ff.), Artikel: Epileptisches Irresein.

[2]) Näheres siehe unten Lehrsatz 2 bei der elektrischen Erregung der Empfindungen.

[3]) Vgl. eine derartige Beobachtung von Lebert, Prager Quartalschrift Bd. 68 S. 4 und 24.

[4]) Vorlesungen über Physiologie[4] (Wien 1885—87) II 154.

empfindungen beigerechnet werden muss. Sie sind indes gar nicht selten. Ueber eine beständige Sauerempfindung an der Zungenspitze habe ich bereits früher berichtet (Das Geschmacksorgan). Es handelte sich dabei um einen Hypochonder, also wohl um eine krankhafte Erscheinung; aber auch sonst kommen dauernde Geschmacksempfindungen bei „manchen Personen" vor (Kiesow), wahrscheinlich sind sie nicht bloss häufig, sondern allgemein, wie das Lichtchaos und die Empfindungen unserer Glieder, die bei allen Menschen vorhanden sind, aber nur von wenigen beachtet werden.

Ja, dass dem Lichtchaos eine ähnliche Dauerempfindung in sämtlichen Sinnen entspricht, ist mir nicht bloss wahrscheinlich, sondern sicher. Für vier Sinne kann ich mich auf eigene Erfahrung berufen: für Gesicht, Geschmack, Gehör und Gefühl. Zu jeder Zeit bin ich in der Lage, ihr Vorhandensein festzustellen, wenn ich nur die Aufmerksamkeit darauf lenke. Für das Gehör besteht diese Empfindung bei mir in einem hohen Spitzmauspfeifen. Sie wird sich schwerlich darauf beschränken, aber bei andern derart schwachen Gehörsempfindungen ist es nicht leicht, sich mit Sicherheit zu überzeugen, dass ein Schallreiz ausgeschlossen ist. Darum wird eine solche Empfindung auch beim Geruchssinn nur in den allerseltensten Fällen sicher nachweisbar sein. Gruithuisen, der aus diesen Dauerempfindungen die Träume entstehen lässt, nennt sie Traumchaos. Er schreibt darüber[1]): „Jeder Sinn hat sein Traumchaos". Und nachdem er die Verwandlungen beschrieben, die das Lichtchaos beim Uebergang vom Wachen zum Halbschlaf und Traum durchmacht, fährt er fort: „Dieses Traumchaos wird auch im Gehörorgan in ganz stiller Nacht bemerkt. Wenn man recht aufmerksam horcht, so glaubt man alle Augenblicke etwas zu hören, was doch bei näherer Ueberlegung den Umständen gemäss gar nicht gehört werden kann" (234). Ebenso behauptet Gruithuisen, er fühle „zu allen Zeiten in den Fingerspitzen bei grosser Aufmerksamkeit" ein dem sogenannten Ameisenlaufen ähnliches Gefühl. „Auch gibt es ein Traumchaos im Muskelsinn . . ." (234). „Aehnliche Regungen fühle ich auch bei grosser Aufmerksamkeit beim Geschmacks- und Geruchsorgan, aber weit seltener, als in den übrigen Sinnesorganen . . ." (235). Soweit Gruithuisen.

Das Geschmackschaos besteht bei mir in einem schwach bitteren, sauren und salzigen Geschmack, von denen der salzige am schwächsten und nicht jederzeit wahrnehmbar ist, der bittere sich merklich verstärkt, wenn ich die Zunge von den Zähnen zurückziehe und in der Mundhöhle schwebend halte, der saure durch Hervorstrecken der Zunge.

Einen stark süssen Geschmack am weichen Gaumen verspürte ein Bekannter von mir häufiger. Der Geschmack verstärkte sich durch Räuspern, hielt ganze Tage an und war zur Zeit der Mitteilung

[1]) Beiträge zur Physiognosie und Eautognosie (München 1812) 234 f.

(1905) halbseitig. Ob diese Geschmacksempfindung auch früher halbseitig war, wusste sich der Betreffende nicht mehr zu erinnern.

Bitteren Geschmack im Munde bei Erkrankung der Zentralorgane beobachtete M. Rosenthal[1]). Auch kommt der bittere Geschmack vor bei entzündlicher Schwellung der Geschmackswärzchen am Zungenrande[2]). Sehr häufig werden Geschmacksempfindungen beobachtet bei Paukenhöhlenentzündungen und Mittelohreiterungen infolge von Reizzuständen der Paukensaite, welche Geschmacksfasern durch die Paukenhöhle zur Zunge führt. Es wurde dies selbst in solchen Fällen beobachtet, wo die Zunge für Schmeckstoffe ganz unempfindlich war[3]). Auch bei Lähmungen des Antlitznerven sah man Geschmacksempfindungen auftreten (Strümpell 47). Endlich kommen Geschmacksempfindungen vor bei Geisteskranken und Nervenleidenden. Man führt sie zurück auf Reizung der entsprechenden Gebiete in der Hirnrinde (Landois-R. 966 und 826).

„Auch **Gehörsempfindungen** haben wir von innen so gut wie „von aussen: denn so oft der Gehörnerv sich in einem gereizten „Zustande befindet, tritt das Empfindbare des Gehörnerven als Klingen, „Brausen, Schallen ein. Die Krankheiten dieses Nerven äussern sich „durch solche Empfindungen, und selbst bei leichteren Affektionen „des Nervensystems zeigt dieser Sinn seinen Anteil an der Ver„stimmung oft durch Sausen, Klingen, Läuten in den Ohren an" (II 251).

Ja, Ohrgeräusche der verschiedensten Art aus inneren Ursachen sind so häufig, dass sie nach Politzer[4]) bei zwei Dritteln aller Ohrenleiden beobachtet werden. „Hie und da hört auch jeder Gesunde ein Sausen mit hohem Toncharakter in seinen Ohren"[5]). Auf die dem Lichtchaos entsprechende dauernde Gehörsempfindung Gruithuisens und meine eigene Erfahrung hierin habe ich bereits hingewiesen (oben 32). Auch J. Rosenthal schreibt[6]), ich höre sie „jederzeit, freilich schwach, sobald ich in stiller Nacht die Aufmerksamkeit darauf lenke, und zwar immer in dem Ohr, auf welches ich achte". Ebenso sagt Goldscheider[7]): „Ich höre in jedem Moment bei Aufmerksamkeit und äusserer Stille in beiden Ohren ein sich gleichbleibendes Klingen mittlerer Höhe".

Es treten also die eigentümlichen Empfindungen sämtlicher Sinne auch aus inneren Ursachen in die Erscheinung, und „aus allem „diesen", so schliesst J. Müller, „geht deutlich genug hervor, was „bewiesen werden sollte, dass durch äussere Einflüsse kein Modus

[1]) Handbuch der Diagnostik und Therapie der Nervenkrankheiten (Erlangen 1871) 187.

[2]) M. Rosenthal a. a. O. 503.

[3]) Urbantschitsch, Lehrbuch der Ohrenheilkunde (Wien u. Leipzig 1880) 414.

[4]) Lehrbuch der Ohrenheilkunde (Stuttgart 1878—82).

[5]) Löwe, Lehrbuch der Ohrenheilkunde (Berlin 1884) 139.

[6]) Biologisches Zentralblatt IV (Erlangen 1885) 119.

[7]) Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien (Berlin 1881) 11.

„der Empfindung in uns entsteht, der nicht auch ohne äussere Ur-„sachen aus inneren in den entsprechenden Sinnen auftreten kann“ (II 251).

Zweiter Lehrsatz:

„Dieselbe innere Ursache ruft in verschiedenen „Sinnen verschiedene Empfindungen nach der Natur „jedes Sinnes, nämlich das Empfindbare dieses Sinnes „hervor“ (II 251).

„Eine gleiche innere Ursache, die auf alle Sinnesnerven in der-„selben Art einwirkt, ist die Anhäufung des Blutes in den Kapillar-„gefässen bei der Kongestion (Blutandrang) und Entzündung. Diese „gleiche Ursache erregt in der Nervenhaut des Auges die Empfindung „der Helligkeit . . . und der Blitze; die Empfindung des Sausens und „Klingens in den Gehörnerven; die Empfindung des Schmerzes in „den Gefühlsnerven“ (II 251).

Diesen Beispielen kann die bereits erwähnte Bitterempfindung bei Entzündung der Geschmackswärzchen sowie die Geschmacksempfindungen bei Paukenhöhlenentzündungen angereiht werden (oben S. 33). Ferner gehören hierher die Geruchsempfindungen bei Entzündung der Riechnerven[1]). Ueberhaupt sind die Entzündungen der Sinnesorgane vielfach von den entsprechenden Empfindungen begleitet, gleichviel ob die Entzündung die Endausbreitung des Nerven, den Nervenstamm oder die Nervenzentren betrifft. „Alle krankhaften Zustände der Sehsinnsubstanz“, sagt J. Müller (Nr. 7), „äussern sich durch Licht- und Farbenerscheinungen“, und Gruithuisen bemerkt: „Nirgends werden mehr Licht, Funken und Farben gesehen, als bei der Entzündung innerer Teile des Auges“[2]). Ebenso ist es bei den andern Sinnesnerven. Den Augen- und Ohrenärzten sind diese Erscheinungen geläufig, und bezüglich der Schmerzempfindung genügt es, jeden auf seine eigene Erfahrung hinzuweisen.

„Ebenso bewirkt auch ein ins Blut gebrachtes Narkotikum (be-„täubendes Gift) in jedem Sinnesnerven die ihm angemessenen „Störungen; Flimmern vor den Augen im Sehnerven, Ohrensausen im „Gehörnerven, Formikatio (das sogenannte Ameisenlaufen, Prickeln) „in den Gefühlsnerven“ (II 251).

Ein derartiges Gift, welches nach den Beobachtungen und Untersuchungen Schroffs auf alle Sinne wirkt, mit Ausnahme des Gehörs,

---

[1]) Entzündung der Nerven (Polyneuritis) wird öfter bei Influenza beobachtet (vgl. Archiv f. Psychiatrie XXVI [1894] 899 ff.). Namentlich ist dabei der Riechnerv in Mitleidenschaft gezogen, und es treten dabei subjektive Gerüche auf, die sich „oft noch lange nach der Genesung erhalten“. Vgl. Grünwald, Atlas und Grundriss der Krankheiten der Mundhöhle und der Nase[2] (München 1902) 30, 73. Ueber wochenlang andauernde subjektive Geruchsempfindungen bei Riechnervenentzündung (Sektionsbefund) berichtet Hack, Riechen und Geruchsorgan (Wiesbaden 1885) 39.

[2]) Anthropologie 279.

ist das Santonin oder das Gift des Wurmsamens[1]). Auf Gesicht, Gehör und Gefühl wirkt nach Schroff auch das Gift der Tollkirsche, das Atropin[2]), und nach neueren Beobachtungen auch auf den Geschmack. Neben einfachen Farbenempfindungen treten nach grossen Atropingaben nicht selten ausgeprägte Gesichtsphantasmen auf.

Ich hatte Gelegenheit, zwei Fälle zu beobachten. Der erste betraf einen äusserst ruhigen und besonnenen Menschen. Gelegentlich einer Atropinbehandlung wurde er abends derart von Gesichtsphantasmen heimgesucht, dass er aufstand und die Türe seines Zimmers verschloss. Der zweite Fall betraf die Frau eines Arztes, die infolge einer übermässigen Atropinbehandlung ihr ganzes Leben hindurch vorübergehend an Gesichtsphantasmen litt. Der Arzt selbst teilte uns die Geschichte in Gegenwart seiner Frau mit, und die Frau fügte hinzu: „Ich sehe die Leute vor mir, nicht anders als ich wirkliche Menschen über die Strasse gehen sehe". Aber auch die verschiedenartigsten Gefühle treten nach Atropinvergiftungen auf, wie Schmerzen, Ekel, Kitzel, Kältegefühl usw. In ähnlicher Weise wirken Weingeist, Aether, Chloroform, Opium, indischer Hanf und die meisten Alkaloide unserer Giftpflanzen, deren Wirkungen sehr eingehend untersucht sind.

Auch manche krankhafte Zustände beeinflussen alle Sinne. So ist die Verrücktheit (Paranoia hallucinatoria acuta) ausgezeichnet durch Halluzinationen in allen Sinnen[3]). Ebenso ist bei Melancholie in 75 Fällen unter hundert das Auftreten von Halluzinationen nachweisbar[4]). Auch bei der Fallsucht zeigen sich die verschiedensten Sinnesempfindungen; namentlich treten dieselben als Vorboten des Anfalles (aura epileptica) auf. So beobachtete man bei 505 Fallsüchtigen vor dem Anfall 84 mal Gesichtsempfindungen, 26 mal Gehörsempfindungen, 9 mal Geruchsempfindungen und einmal Geschmacksempfindungen[5]).

Eine weitere innere Ursache, die auf die verschiedenen Sinne wirkt, ist die sympathische Uebertragung oder Miterregung, d. h. der Uebergang des Erregungszustandes von einem Nerv auf einen andern, vermittelt durch zentrale Teile. So werden z. B. bei Reizungen der Darmschleimhaut durch Würmer, Geschwüre, unverdauliche Speisen usw. sehr häufig Geruchsempfindungen beobachtet. Es war dies schon Cloquet bekannt[6]). Auch die Schmidtschen Jahrbücher

---

[1]) Lehrbuch der Pharmakologie (Wien 1873) 379.

[2]) A. a. O. 514.

[3]) Eulenburg, Art. Paranoia hallucinatoria.

[4]) Eulenburg, Art. Melancholie.

[5]) Eulenburg, Art. Epilepsie. Vgl. ebendas. Bd. 33 Art. Epileptisches Irresein: ferner Strümpell a. a. O. 424. Mir erklärte ein solcher Kranker, dass er vor dem Anfall wiederholt die Eisenbahn habe am Fenster vorbeifahren gesehen, obgleich er wisse, dass dort kein Geleise sei.

[6]) Osphresiologie oder Lehre von den Gerüchen usw. (Deutsche Ausgabe Weimar 1824) 79.

berichten zwei derartige Fälle[1]). Allgemein im Volke bekannt ist der Kitzel in der Nase bei Wurmreiz. Ueber Ohrensausen bei Wurmreiz und andern Reizzuständen im Unterleib finden sich bei Lincke eine ganze Reihe von Fällen verzeichnet[2]). Ferner hat Menière allein dreiundvierzig Fälle gesammelt, in denen sich die Ohrgeräusche von Magenerkrankungen abhängig erwiesen[3]). Auch berichtet Lincke über einen Fall, wo der Sehnerv durch Unterleibsleiden in Mitleidenschaft gezogen wurde. In all den genannten Fällen ist es der herumschweifende Nerv (N. vagus), der seinen Reizzustand auf die andern Sinnesnerven überträgt.

Aehnliche Beziehungen bestehen zwischen dem dreiteiligen Nerv (N. trigeminus) und den andern Sinnesnerven. Wiederholt kommt Urbantschitsch (85, 112, 254, 470) rücksichtlich des Gehörs auf diesen Einfluss zu sprechen, der sich in inneren mitunter sogar musikalischen Gehörsempfindungen kundgibt. Entsprechend zeigen sich bei der sogenannten „sympathischen Augenerkrankung" im gesunden Auge Licht- und Farbenempfindungen, die auf einer Reizübertragung des dreiteiligen Nerven im kranken Auge beruhen. Wird der betreffende Zweig dieses Nerven (n. optico-ciliaris) im kranken Auge durchschnitten, so hören die Lichterscheinungen im gesunden Auge auf (Schirmer)[4]).

Köppe beobachtete verschiedene Fälle, wo verhärtete Narben am äusseren Schädel auf eingewachsene Zweige des dreiteiligen Nerven n. trigem.) einen derartigen Reiz ausübten, dass Halluzinationen des Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinnes nebst anderen nervösen Störungen auftraten. Durch Ausschneiden der Narben brachte er sie sofort zur Heilung; in einem Falle sogar, nachdem die Störungen vierzig Jahre gedauert hatten[5]).

Umgekehrt übertragen die höheren Sinne ihren Reizzustand auf Gefühlsnerven: Starke Schall-, Licht- und Geruchsreize ziehen den dreiteiligen Nerv und andere Nerven in Mitleidenschaft und erregen Schmerzempfindungen. Es ist dies eine im Organismus selbst begründete und höchst zweckmässige Einrichtung, weil ohne sie die Sinnesorgane nicht nur schwer geschädigt, sondern bald zu Grunde gehen würden. Bekannt ist der Kitzel in der Nase beim Sehen in helles Licht; ferner das Auftreten von Gefühlsempfindungen („Gänsehaut", „kaltes Ueberlaufen") nach Schrilltönen, sowie nach unangenehmen Geschmacks- und Geruchsempfindungen.

J. Müller bespricht diese Reizübertragung in seiner Schrift: „Die Phantastischen Gesichtserscheinungen", jedoch, dem Inhalt dieser Schrift entsprechend, nur mit Rücksicht auf den Gesichtssinn:

[1]) Jahrbücher der in- und ausländischen Medizin XVI 141 und XXII 29.

[2]) Handbuch der Ohrenheilkunde I 571 ff. und III 37 ff.

[3]) Vgl. Kaiser, Ueber subjektive Gehörsempfindungen (Halle 1897) 29.

[4]) Bei Eulenburg, Art. Sympathische Ophthalmie.

[5]) Ueber Kopfverletzungen als periphere Ursachen reflektierter Psychosen. Deutsches Archiv für klinische Medizin XII 353 ff.

„Hysterische und hypochondrische Personen sehen Nebel, Spinn-
„gewebe, Gitterwerk . . ., wenn ihre Verdauung oder eine andere
„Funktion gestört ist" (Nr. 22). „Das Auge . . . empfindet die ihm
„aus andern Organen mitgeteilten Reizungen leuchtend . . .; es sieht
„Nebel in Affektionen der Unterleibsorgane, die ihm sympathisch
„mitgeteilt werden" (Nr. 7). „Die Strahlen, die wallenden Nebel, die
„Lichtflecken, die Feuerkugeln . . ., wovon unser dunkles Sehfeld bei
„geschlossenen Augen nie ganz frei ist, sind nichts anderes als
„Reflexe (Rückwirkungen) von Zuständen anderer Organe auf ein
„Organ, das in jedem Zustande sich entweder licht, dunkel oder
„farbig empfindet" (Nr. 29).

Eine auf innerer Reizübertragung beruhende Erscheinung, die sich auf alle Sinne erstreckt und sie zu den ihnen eigentümlichen Empfindungen anregt, sind endlich die Träume und die Wachhalluzinationen, welch letztere von Esquirol mit Recht Träume der Wachenden genannt werden. Nach Joh. Mülller (Nr. 25 und 31) bestehen nämlich die Traum- und Wachbilder eben darin, dass das Organ der Einbildungskraft und des Vorstellungsvermögens seinen Erregungszustand auf die Zentren der Sinnesorgane überträgt und diese in Miterregung versetzt. Gerade diese Erscheinungen, soweit sie den Gesichtssinn betreffen, bilden den Gegenstand der Müllerschen Schrift: „Ueber die Phantastischen Gesichtserscheinungen".

Die Traum- und Wachbilder sind wirkliche Sinneserscheinungen, nicht anders, wie die von äusseren Gegenständen erregten. Nach Gruithuisen bewegen sich die Wachbilder und die nach dem Erwachen oft noch andauernden Traumbilder mit den Augen (Anthrop. 419), sie hinterlassen positive und negative Nachbilder und andere Ermüdungserscheinungen. Auch dafür führt Gruithuisen Beispiele an (Eautognosie 256—57), was auch anderweitig bestätigt ist: Bei nicht paralleler Einstellung der Augenachsen erscheinen diese Bilder doppelt, bei Nystagmus (Augenschwanken) hin und her schwankend, in der Grösse abhängig von der Anpassung des Auges auf eine bestimmte Entfernung; in der Farbe abhängig von dem Ermüdungszustande der Netzhaut[1]). Es mag dahingestellt bleiben, ob in diesen Fällen sich die Erregung bis in das äussere Organ fortpflanzt oder nicht. Letzteres nimmt J. Müller an (Nr. 71 ff.). Die Bewegung wäre dann nur eine scheinbare und rührte daher, dass bei Bewegung der Augen sich verschiedene von aussen erregte Bilder mit den innern decken. Jedenfalls beruhen sie zum Teil bloss auf zentraler Erregung, da sie auch bei Blinden vorkommen.

Bei vielen ganz gesunden Menschen treten diese Wachbilder auf, wie bei J. Müller selbst, der sie in der genannten Schrift eingehend beschreibt. Andere bekannte Persönlichkeiten sind Goethe, Tieck, Tasso, Pascal, Spinoza, Walter Scott, Jean Paul, Moses Mendelssohn, der Physiker Lichtenberg und Cardanus. Weitere Bei-

[1]) Eulenburg, Art. Sinnestäuschungen.

spiele finden sich bei J. Müller (Nr. 47 ff.) und Gruithuisen (Eautognosie 239 ff.). J. Müller, Goethe und Cardanus konnten die Erscheinung willkürlich hervorrufen; Cardanus bisweilen sogar dem Inhalte nach: „Video quae volo, nec omnino semper, cum volo. Moventur autem perpetuo, quae videntur. Itaque video lucos, animalia, orbes ac quaecunque cupio". „Bei Menschen, welche am Delirium tremens leiden, findet mitunter etwas ähnliches statt, sie vermögen selbst am hellen Tage Halluzinationen hervorzurufen, sobald sie an bestimmte Dinge denken" (Landois-R. 880). Ebenso versicherte ein Staatsmann Gruithuisen, er könne sich seinen Vater im dunklen Zimmer vorstellen, wie wenn er ihn wirklich mit Augen sähe unter Farben- und Gestaltveränderungen (Anthrop. 347). Ja, diese Erscheinungen treten bei Irren, an Zitterwahn Leidenden, aber auch bei vielen Nervösen mit grosser Leichtigkeit auf, und der Irrenarzt Ideler beobachtete deren mehr als hundert, darunter auch willkürliche.

Alle Sinne beteiligen sich an diesen Wachbildern. Der berühmte Zoologe Savigny (1777—1851) hatte, wie er selbst erzählt, dreissig Jahre lang Gesichts-, Geruchs- und Gehörserscheinungen, ohne in seiner Geisteskraft geschwächt zu sein (Möbius 138). Ein Bekannter von Gruithuisen roch jede Blume, die er sich vorstellte (Anthrop. 350); auch schreibt er (Eautognosie 240): „Im wachen Zustande nimmt beinahe jeder Mensch zuweilen einen Geruch wahr, wovon kein anderer etwas wissen will . . ., und (er) kann sogleich durch einen andern angenehmen Geruch verdrängt werden; und so ist es mit dem Geschmack". „Ich darf nicht an Jalappenpulver denken, ohne dessen Geschmack im Munde zu empfinden, sowie dieses eben jetzt geschah, als ich dieses Wort niederschrieb. Ebenso erging es van der Swieten mit dem Sennesblätterdekokt" (Anthropol. 353). „Es kommen auch förmliche Tasthalluzinationen vor, wo andere Menschen nichts zu tasten finden" [1]). Rieselempfindungen, Gänsehaut usw. entstehen bei sehr vielen Menschen, wenn sie sich erlittene Schmerzen oder sonst ein unangenehmes oder gefährliches Erlebnis vorstellen, und zwar willkürlich [2]).

---

[1]) Baumann, Haeckels Welträtsel nach ihrer starken und schwachen Seite (Leipzig 1905) 20.

[2]) In der Zeitschrift Natur und Offenbarung LIV 847 stellt Boetzkes die Behauptung auf, „dass auch psychische Nervenreize die Seele zu einer Sinneswahrnehmung determinieren können, das . . . (nachzuweisen) wird der Physiologie ebensowenig gelingen wie der Psychologie". Ich kann das nicht anders auffassen, als dass B. in Abrede stellt, dass die Sinne durch seelische Vorgänge zu der ihnen eigentümlichen Betätigung angeregt werden können. Und doch ist das eine durch zahllose Erfahrungen bewährte Tatsache. Es mag hier genügen, auf die eben angeführten Beispiele hinzuweisen, in denen der Gesichts-, Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlssinn willkürlich erregt werden konnte ohne jeden äusseren Gegenstand. Dass heftige Gemütsbewegungen von körperlichen Empfindungen begleitet sind, ist wohl den meisten Menschen geläufig.

„Dass jeder Mensch wenigstens Spuren dieser Erscheinung habe", schreibt J. Müller (Nr. 42), „davon bin ich gewiss. In der Tat sind „unsere Traumbilder, die uns ja gewöhnlich auch im hellen Seh-„raum erscheinen, nichts anderes, als die Fortsetzung dieser Er-„scheinungen vor dem Einschlafen, und so wie diese in die Traum-„bilder übergehen, so bleiben sie auch oft nach dem Erwachen eine „kurze Zeit im Sehfelde haften; worauf sie allmählich in Licht- und „Nebelflecken erlöschen, verscheucht durch die stärkere Anregung „der Sehsinnsubstanz von aussen". „Nicht selten", bemerkt Gruithuisen (Anthrop. 422), „habe ich meine sich metamorphosierenden Traumbilder noch im Auge, nachdem ich . . . ganz bei Besinnung bin, und viele Personen traf ich schon, die ähnliche Erscheinungen hatten".

Wer diese Erscheinungen an sich selbst beobachten will, dem sei folgendes empfohlen: Beim Erwachen nach einem lebhaften Traum setzt sich beim Schliessen der Augen bisweilen derselbe Traum sehr bald wieder fort. Dabei lässt sich häufig feststellen, dass wir noch bei vollem Bewusstsein sind. Es kommt eben darauf an, dass man seine Aufmerksamkeit darauf lenkt.

Allen aber sind diese Erscheinungen „im Traume gewiss" (Nr. 42). Es genügt, jeden auf seine eigene Erfahrung zu verweisen. Wenn manchem Geruchsempfindungen im Traume nicht erinnerlich sind, so rührt dies daher, dass auch wirkliche Gerüche vielfach unbeachtet bleiben, wenn sie sich nicht gerade mit Gewalt aufdrängen; umsoweniger werden sie als flüchtige Traumerscheinungen in der Erinnerung haften bleiben. Sie sind indessen sicher bezeugt. Dubois-Reymond hat sie wiederholt an sich beobachtet, seitdem er die Aufmerksamkeit darauf richtete[1]), ebenso J. Rosenthal[2]). Auch berichtet Rosenthal (a. a. O.) von einem Geschmackstraum, wobei die Empfindung zweimal nach dem Erwachen kurze Zeit andauerte. Er bemerkt dazu, wenn es sich um einen Schmeckstoff gehandelt hätte, so wäre die Empfindung nicht sobald nach dem Erwachen verschwunden bei verstärkter Aufmerksamkeit darauf.

Meine eigene Erfahrung bestätigt dasselbe auch für Geruchs-, Geschmacks-, Gehörs- und Tastempfindungen, und mir ist es in keiner Weise zweifelhaft, dass sich bei jedem gesunden Menschen alle Sinne an den Träumen beteiligen, auch Geruch und Geschmack. Man wähle nur eine bestimmte Empfindung und achte darauf, so wird man in kurzer Zeit sich überzeugen können, dass sie im Traume auftritt. Riech- und Schmeckstoffe sind meist schon der Natur der Sache nach ausgeschlossen. Wenn z. B. jemand träumt, er geniesse verschiedene Früchte oder verschiedenartiges Backwerk, wobei es sich schon nicht mehr um reine Geschmäcke, sondern auch um Geruchsempfindungen handelt, oder er rieche verschiedene Blumen oder sonstige Wohlgerüche, so kann an das Vorhandensein von wirklichen Schmeck- und Riechstoffen nicht gedacht werden.

[1]) Vgl. Goldscheider, Sinnesenergien 15. — [2]) Biol. Zentralblatt 124.

Dritter Lehrsatz:

„Dieselbe äussere Ursache erregt in den verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen, nach der Natur jedes Sinnes“ (II 251).

„Der mechanische Einfluss des Schlages, Stosses, Druckes erregt „z. B. im Auge die Empfindung des Lichtes und der Farbe. Durch „Drücken des Auges ruft man bekanntlich bei geschlossenen Augen „die Empfindung eines feurigen Kreises hervor; durch leiseren Druck „bewirkt man die Empfindung von Farben und kann eine in die „andere umwandeln“ (II 251).

Dieser Druck bewirkt nicht bloss eine allgemeine Lichtempfindung im Auge, sondern auch scharf umschriebene Bilder, wenn er sich auf begrenzte Stellen der Netzhaut erstreckt. So kann z. B. das Adergeflecht bei starker plötzlicher Schwellung durch unmittelbaren Druck auf die Netzhaut in scharfumgrenzten Umrissen mit all seinen Verzweigungen als hellleuchtende Figur sichtbar werden (vgl. Gesichtssinn S. 46 und 61). Das Druckbild findet sich auch bei Blinden. Schlodtmann wählte unter den Zöglingen der Blindenanstalt in Halle a/S. drei Zöglinge aus, die in den ersten Lebenstagen erblindeten. Sie hatten noch Hell- und Dunkelempfindung, vermochten aber nicht zu unterscheiden, woher das Licht kam. Auf Druck mit einer stumpfen Spitze erschien sofort das Druckbild, und „übereinstimmend und ohne Zögern“ gaben sie als Ort der Empfindung die gegenüberliegende Seite an, wie es auch die Sehenden tun [1]).

Dass es sich bei diesen Erscheinungen um wirkliches Licht handle, welches von andern gesehen werden oder andere Gegenstände beleuchten könne, glaubt wohl kaum jemand ernstlich und ist so oft widerlegt worden, dass es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Dasselbe gilt von der Ansicht, es könne wenigstens innerhalb des Sehnerven wirkliches Licht erzeugt werden; doch soll auf diesen letzteren Einwand später geantwortet werden.

„Der mechanische Einfluss erregt aber auch die eigentümlichen „Empfindungen des Gehörnerven“ (II 252). Alles, was den Labyrinthdruck plötzlich steigert, sei es unmittelbar oder mittelbar, reizt den Gehörnerv und führt zu Ohrgeräuschen und zwar bei ganz gesunden Ohren (Politzer 224). Von den durch erhöhten Blutdruck erzeugten Geräuschen war bereits die Rede. Aber auch jede Berührung der Labyrinthfenster und Gehörknöchelchen, sowie Erhöhung des Luftdruckes in der Paukenhöhle zieht Ohrgeräusche nach sich. Bei einem Bettler in Paris, dessen harte Hirnhaut freilag, erzeugte ein Druck auf die Hirnhaut Funkensehen und Ohrenklingen [2]).

Während Seh- und Gehörnerv mechanischen Einflüssen ziemlich schwer zugänglich sind, durch ihre verborgene Lage im Innern von

[1]) Gräfes Archiv (1902) 264.

[2]) Gruithuisen, Anthropologie 382 und 379; an letzter Stelle verschiedene Literatur über derartige Fälle. Vgl. auch J. Müller Nr. 13 und 22.

Knochenhöhlen, ist der Geschmacksnerv denselben mehr ausgesetzt, und doch findet man verhältnismässig selten Angaben über Geschmacksempfindungen, die durch mechanische Einwirkungen auf die Endausbreitungen dieses Nerven entstehen. Es müssen also besondere Schutzvorrichtungen vorhanden sein. Indessen liegen auch solche Fälle vor. So führt J. Müller (II 489) die Beobachtung von Henle an, dass ein feiner Luftstrom an der Zunge einen salzigen Geschmack erzeuge, was ich nur bestätigen kann. Auch Bidder und Lewes erregten durch mechanische Reize Geschmacksempfindungen[1]), und Shore vermochte bei sich selbst durch Reiben bestimmter Zungenteile süssen und bitteren Geschmack hervorzurufen[2]). Bitteren Geschmack konnte auch Kiesow bei sich und „vielen anderen Personen" durch Reiben mit einem Glasstab erzeugen[3]). Nagel empfindet schon dann verschiedene Geschmäcke, wenn er die Zunge herausstreckt[4]), R. Wagner und Vintschgau bitteren Geschmack beim Zusammendrücken der Zungenwurzel, Goldscheider häufig bitteren und salzigen Nachgeschmack bei Berührung der Wallwärzchen[5]).

Während es mir anfangs nicht gelang, durch seitliches Zusammenpressen der Zungenwurzel bitteren Geschmack zu erregen, bin ich jetzt jederzeit dazu imstande. Einen ziemlich kräftigen bitteren Geschmack verspüre ich aber, wenn ich mit dem Zeigefinger einen starken Druck auf die Wallwärzchen ausübe: und der erste, den ich bat, den gleichen Versuch anzustellen, machte nicht bloss dieselbe Erfahrung, sondern fand auch, gerade wie ich es gefunden, dass der bittere Geschmack noch nach dem Versuch wieder auftauchte.

Wenn Wundt (II 61) sagt: „Die Behauptung, mechanischer Druck auf die Zunge bringe saure oder bittere Geschmacksempfindungen hervor, beruht vielleicht auf einer Täuschung, die durch Assoziation mit bestimmten Tastempfindungen entstanden ist", so werden damit diese Tatsachen nicht aus der Welt geschafft. Die Annahme Wundts, mit der durch den Druck hervorgerufenen Würgbewegung und Ekelempfindung verbinde sich die Empfindung des bitteren Geschmackes, der vorzugsweise den Ekel errege, gibt zunächst wenigstens die mittelbare Erregung der Bitterempfindung durch mechanischen Reiz ohne Schmeckstoff wieder zu, ist indes unbegründet. Schon der von Goldscheider sowie dem oben erwähnten Versuchansteller und von mir verspürte Nachgeschmack beweist das: denn hierbei kann von Würgbewegung überhaupt keine Rede mehr sein. Ueberdies ist eine solche bei mir gar nicht vorhanden, wenn ich den Versuch anstelle. Ich besitze nämlich in dieser Hinsicht eine merkwürdige Unempfindlichkeit, so dass sie seinerzeit die Verwunderung des Arztes erregte,

[1]) Vgl. Weinmann, Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien (Leipzig 1895) 46.

[2]) Vgl. Gutberlet, Psychophysik (Mainz 1905) 542.

[3]) Vgl. W. Sternberg, Geschmack und Geruch (Berlin 1907) 118.

[4]) Handbuch der Physiologie des Menschen (1904) 634.

[5]) Sinnesenergien 20.

der mir mit einer bleistiftdicken Sonde den Nasenrachenraum sondierte, ohne dass eine Würgbewegung eintrat. Auch bin ich der festen Ueberzeugung, dass jeder bei kräftigem Druck der Wallwärzchen den bitteren Geschmack empfinden wird [1]).

Ganz unzweifelhaft und regelmässig entstehen auch Geschmacksempfindungen durch mechanische Reizung der Paukensaite in der Trommelhöhle des Ohres. Es ist das durch zahlreiche Beobachtungen und Versuche erwiesen: Jede Berührung der Paukensaite mit der Sonde ruft Geschmacksempfindungen an der Zunge hervor. Auch geschieht dies mitunter beim Einblasen von Pulvern in die Paukenhöhle und selbst bei der Ohrenluftdusche. Letzteres zu beobachten hatte ich selbst Gelegenheit. Die Sauerempfindung an der Zungenspitze dauerte dabei eine ganze Stunde.

Auch Geruchsempfindungen können nach Valentin auf mechanischem Wege ausgelöst werden, z. B. durch heftiges Schneuzen. Ja, er behauptet, sie jederzeit willkürlich hervorrufen zu können; er schreibt: „Lasse ich meine vorher zusammengedrückten Nasenflügel rasch zurückschnellen, so erhalte ich einen deutlichen Geruchseindruck“ [2]). Hierher gehören auch die Geruchsempfindungen, die entstehen infolge von Druck und Zerrung des Riechstreifens in der Schädelhöhle. Man hat solche öfter beobachtet bei Geschwülsten, Verknöcherung der Spinnwebenhaut, Verwachsungen des Riechnerven mit den Hirnhäuten und bei Wucherungen der Hirnbasis [3]).

Für Druck-, Schmerz- und Muskelgefühl stellen mechanische Einwirkungen den gewöhnlichen Reiz dar.

Endlich ist auch für Wärme- und Kälteempfindung die Erregung durch mechanische Reize sichergestellt durch Versuche von Kiesow, Bader u. a. Hier wäre wohl auch die Beobachtung Toynbees einzureihen, dass nach einem Trommelfellriss vier Tage lang eine Kälteempfindung an der Zungenspitze eintrat [4]). Die Verletzung erstreckte sich dabei offenbar auf einen Nerv: wahrscheinlich auf die Paukensaite, die auf dem Trommelfell liegt und zur Zungenspitze geht.

Kein einziger Sinn also zeigt sich der mechanischen Erregung unzugänglich.

„Der elektrische Reiz kann als zweites Beispiel dienen, dass „derselbe Reiz in den verschiedenen Sinnesnerven verschiedene „Empfindungen hervorruft“ (II 253).

Einfache Lichtblitze im Auge erhält man schon mit zwei gestielten Platten aus Silber und Zink. Die Silberplatte wird in den Mund gelegt, der Stiel der Zinkplatte berührt den inneren feuchten Augenwinkel. Sobald nun die andern freien Enden der beiden Metalle in Berührung gebracht werden, sieht das Auge einen hellen Lichtblitz.

---

[1]) In der Tat haben inzwischen verschiedene Personen, denen ich diesen Versuch empfahl, die gleiche Erfahrung gemacht.

[2]) Grundriss der Physiologie des Menschen (Braunschweig 1855) 671.

[3]) M. Rosenthal a. a. O. 469.

[4]) Vgl. Urbantschitsch a. a. O. 414.

Regelmässig lasse ich diesen Versuch auch von Schülern ausführen und erinnere mich keines Misserfolges, obgleich Helmholtz bemerkt, dass für ihn ein einfaches Plattenpaar nicht hinreiche. Auch dauernde Lichtempfindungen erhält man mit Dauerstrom. Ritter sah je nach der Stärke und Richtung des Stromes grüne, rote und blaue Farben. Die von Ritter beobachteten Farbenerscheinungen wurden durch spätere Beobachtungen von Grapengiesser, Most, Reinhold, Brenner, Purkinje, Neftel, Finkelstein u. a. bestätigt [1]).

Leitet man mittelst scharf begrenzter Elektroden den Strom von der Schläfenseite oder durch die Lider dem Auge zu, so gilt nach Helmholtz (247) die Regel: „Elektrische konstante Durchströmung der Netzhaut in der Richtung von den Zapfen zu den zugehörigen Ganglienzellen gibt die Empfindung von dunkel; die entgegengesetzte Durchströmung gibt die Empfindung von hell". Das Auftreten eines dunkelschwarzen ovalen Fleckes bei elektrischer Reizung wurde auch von Schwarz [2]) und von Finkelstein (878) beobachtet. Letzterer verlegt ihn an die Stelle des gelben Fleckes der Netzhaut. Bei einem an Star Erblindeten erzeugte Le Roy mittelst Leydener Flaschen Bilder von Menschen und Tieren.

Der Gehörnerv wird ebenfalls durch den elektrischen Strom erregt. Es sind jedoch hierzu stärkere Ströme erforderlich, weil das innere Ohr verhältnismässig gut geschützt ist gegen den galvanischen Strom. Je nach der Anordnung der Stromzuführung entstehen nur im Augenblicke des Oeffnens und Schliessens Gehörsempfindungen (Brennersche Normalformel), oder auch andauernde Empfindungen (Wreden), die an Stärke zunehmen, weil der elektrische Strom die Empfindlichkeit des Gehörnerven steigert. Mit zunehmender Stromstärke nehmen die Klangempfindungen einen mehr musikalischen Charakter an und gewinnen an Deutlichkeit. In manchen Fällen erzielt man mittelst des elektrischen Stromes selbst dann noch Gehörsempfindungen, wenn das Gehör für äussere Schallreize schon erloschen ist (vgl. das Gehörorgan).

Geruchsempfindungen hat zuerst Althaus mittelst des elektrischen Stromes erregt. Infolge gänzlicher Unempfindlichkeit der Nasenschleimhaut gegen Gefühlsreize konnte derselbe Stromstärken anwenden, die sonst unerträglich sind. Er benutzte hierzu nicht weniger als 35 Elemente [3]). Dann hat Aronsohn gezeigt, dass der Riechnerv allgemein mit geringen Stromstärken erregbar ist [4]). Man füllt zu diesem Zwecke die Nasenhöhlen mit körperwarmer Kochsalzlösung und taucht in diese Lösung die Enden der Stromleitung. Auch

[1]) Vgl. L. Finkelstein, Ueber optische Phänomene bei elektrischer Reizung des Sehapparates. Archiv f. Psychiatrie XXVI (1894) 867 ff.

[2]) Archiv für Psychiatrie XXII (1890) 595.

[3]) Vgl. Remak bei Eulenburg, Art. Elektrodiagnostik.

[4]) Archiv f. Physiologie und Anatomie (1886) 337.

hier gilt die Brennersche Regel: Die Empfindung tritt auf bei Kathodenöffnung und Anodenschluss.

Was die Geschmacksempfindungen angeht, so kann ich mich dafür auf eigene Versuche stützen (vgl. das Geschmacksorgan). Die Empfindungen Salzig und Sauer erhält man schon mit einem Zink-Silberplattenpaare an der Zungenspitze. Dabei treten beide Geschmäcke sowohl an der Eintrittsstelle des Stromes auf, wie an der Austrittsstelle. Diese Gleichheit des Geschmackes an beiden Polen hatte übrigens schon Eulenburg bemerkt [1]). Nur in der Stärke der Empfindung zeigt sich ein Unterschied. Will man den Geschmack an der Austrittsstelle prüfen, wo er schwächer ist, so ist es ratsam, die Anode nicht an die Zunge anzulegen, sondern an die Wange. Einen alkalischen „Geschmack" gibt es überhaupt nicht; was davon zu halten sei, habe ich früher (a. a O. 293 f.) ausführlich dargelegt.

Einen kräftigen bitteren Geschmack erhält man auf den Wallwärzchen und zwar ebenfalls an beiden Polen. Endlich erhielt ich auch einen süssen Geschmack an den seitlichen Rändern der Zunge und an der Zungenspitze durch Reiben dieser Teile mit der Kathode und nur mit dieser. Die Süssempfindung ist von allen elektrisch erregten Geschmäcken die schwächste; auch ermüdet die Zunge für den süssen Geschmack sehr bald, erholt sich aber nach einiger Zeit wieder [2]). Wer zweifelt, ob sich mittelst des elektrischen Stromes Geschmacksempfindungen erregen lassen, mache einen Versuch mit den Wallwärzchen, und seine Zweifel werden schwinden. Die gleichen Erfahrungen wurden übrigens von den verschiedensten Forschern gemacht. W. Sternberg berichtet darüber in seinem Werke „Geruch und Geschmack" ausführlich (68 ff.).

Von Gefühlsempfindungen lassen sich Tast-, Schmerz-, Kälte-, Wärme- und Ekelempfindung zweifellos elektrisch erregen (vgl. auch unten zu Lehrsatz IV über die Gesetzmässigkeit der elektrischen Erregung). Temperaturempfindungen bei Anwendung galvanischer Ströme beobachteten Ritter, Dubois Reymond, Vintschgau, Rosenthal (vgl. Goldscheider 31). Auch treten sie auf bei elektrischer Reizung der Kälte- und Wärmepunkte (vgl. Landois-R. 977).

Einwendungen:

I. Gegner der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien erheben mit Rücksicht auf die elektrische Erregung des Geschmackssinnes immer wieder den Einwand, es könnte die zerlegende Wirkung des

[1]) Lehrbuch der funktionellen Nervenkrankheiten (1871) 296.

[2]) Schon in der erwähnten Schrift hatte ich angegeben, dass der süsse Geschmack an der Kathode auftrete, konnte aber die Bedingungen nicht feststellen, weil der Geschmack nicht regelmässig auftrat. Der Grund ist eben die rasche Ermüdung. Einige Zeit später (am 12. Dezember 1905) schrieb ich an Dr. W. Sternberg, dass ich an der elektrischen Erregung der Süssempfindung nicht mehr zweifeln könne, weil ich sie wiederum beobachtet hatte. Inzwischen haben andere sowohl wie ich selbst sie öfter wahrgenommen, und zwar regelmässig, wenn nur die Erholung des Nerven abgewartet wurde.

Stromes auf die Speichelsalze oder auf die Geschmackswärzchen an den Enden der Stromzuführung Stoffe ausscheiden, welche ihrerseits erst den Geschmack erregen: nicht der elektrische Strom also, sondern wirkliche Schmeckstoffe seien die Ursache der Geschmacksempfindung (vgl. Wundt II 61).

Dieser Einwand ist hinfällig:

1. Wer annimmt, dass sämtliche Nerven gleichartig sind, muss die elektrische Erregung sämtlicher Nerven annehmen, sobald sie für einen einzigen Nerv erwiesen ist, er würde sonst mit sich selbst in Widerspruch treten. Nun ist die elektrische Erregung der Nerven schlechthin eine unleugbare Tatsache. Sehen wir indes von dieser Gleichartigkeit ab und halten uns nur an die erwiesene Tatsache, dass die verschiedenartigsten Nerven durch den galvanischen Strom erregbar sind: Die Bewegungsnerven, die Drüsennerven, verschiedene Empfindungsnerven. Vernünftiger Weise wird man daraus schliessen, dass auch jene Nerven durch Elektrizität erregbar seien, die etwa wegen ihrer verborgenen Lage einer Untersuchung unzugänglich sind. Ergibt nun auch hier der Versuch noch einen wirklichen Erfolg, wie es beim Geschmackssinn der Fall ist, dann wird man berechtigter Weise in dem Einwand, es könnten möglicherweise Schmeckstoffe vorhanden sein, nur eine billige Ausrede erblicken. Dieser Schluss ist um so unabweisbarer, als der Geschmacksnerv auch auf mechanische Reize hin mit den ihm eigentümlichen Empfindungen antwortet, wo von Schmeckstoffen keine Rede sein kann.

2. „Schiebt man zwischen die Zunge und den stromzuleitenden Körper blaues Lackmuspapier, so sieht man keine Rötung desselben während des Auftretens des sauren Geschmackes, und doch ist . . . Lackmuspapier ein viel empfindlicheres Reagens gegen freie Säuren als unsere Zunge. Wenn also in diesem Falle an der Grenze des Lackmuspapieres und der Zunge nicht so viel freie Säure abgeschieden wird, um dasselbe zu röten, so kann es nicht die freie Säure sein, die wir schmecken“ (J. Rosenthal 121).

3. Der saure Geschmack bleibt auch dann, wenn die Berührungsstelle mit einer alkalischen Flüssigkeit bestrichen und selbst kräftig eingerieben wird, also das Auftreten freier Säure ganz ausgeschlossen ist. Schon Volta hatte das nachgewiesen, und ich selbst habe mich wiederholt durch Versuche davon überzeugt. Um auch dem Einwande zu begegnen, die Säure trete in der Tiefe auf, die alkalische Flüssigkeit aber befinde sich nur an der Oberfläche der Zunge, habe ich die alkalische Flüssigkeit mit Zucker versetzt und kräftig eingerieben: der süsse Geschmack und das Einreiben gewährleisteten das Eindringen des Alkalis bis zu den geschmackempfindenden Teilen. Die Sauerempfindung blieb.

4. Der saure Geschmack tritt, wie bereits bemerkt, an beiden Polen auf, auch an der Kathode, wo keine Säure ausgeschieden wird, also auch nicht die Ursache der Sauerempfindung sein kann. Dasselbe gilt auch von dem salzigen und bitteren Geschmack; auch sie

treten beiderseitig auf. Der „alkalische Geschmack" und sein Wechsel mit dem Polwechsel ist keine Tatsache, sondern eine aus der elektrolytischen Hypothese hervorgegangene Vermutung, die durch die Tatsachen widerlegt wird. Es handelt sich hierbei um eine Sache, die jeder leicht nachprüfen kann.

5. Erregt man die Paukensaite elektrisch, so tritt stark saurer Geschmack an der Zunge auf. Ebenso erhält man Geschmacksempfindungen, wenn man den Gehörnerv elektrisch erregt, indem man eine Elektrode in den mit Wasser gefüllten Gehörgang bringt. Der Geschmack tritt gleichzeitig mit Schmerz-, Schall- und Lichtempfindungen auf, und diese Empfindungen halten oft tagelang an (Politzer 839, Urbantschitsch 517). Desgleichen erhielt Neftel bei Erregung des Sehnerven neben Licht- und Farbempfindungen jedesmal auch bitteren Geschmack an der Zunge, sobald er mehr als neun Siemenselemente anwandte (vgl. Finkelstein 871). Da nun in allen diesen Fällen der elektrische Strom die Zunge überhaupt nicht trifft, und die Empfindungen bisweilen tagelang anhalten, so ist jeder Schmeckstoff ausgeschlossen. Eine Erregung des Nerven-Stammes durch Schmeckstoffe hält auch Wundt (I 502) für ausgeschlossen.

II. Aber nicht bloss bei elektrischer Erregung, sondern allgemein, meint Weinmann (48), sei „bei Geruch und Geschmack das Fehlen entsprechender Materien niemals mit Sicherheit nachzuweisen". Darum auch hierüber einige Worte:

1. Zunächst gilt auch hier der Beweis aus der Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit. Entzündungen des Sehnerven sind immer von Lichtempfindungen begleitet, Entzündungen des Gehörnerven haben stets Gehörsempfindungen und Entzündungen von Gefühlsnerven stets Gefühlsempfindungen zur Folge. Wenn nun auch bei Entzündungen von Geschmacksnerven Geschmacksempfindungen auftreten und bei Entzündung des Riechnerven Geruchsempfindungen, so wird man über den Einwand, in den beiden letzteren Fällen könnten verborgene Schmeck- oder Riechstoffe vorhanden sein, ruhig zur Tagesordnung übergehen können.

2. Eine Sauerempfindung, die infolge der Ohrenluftdusche auftritt und eine ganze Stunde anhält; ferner jede Sauerempfindung an der Zunge, die durch mechanische Reizung der Paukensaite erzeugt wird, schliesst einen Schmeckstoff mit Sicherheit aus; das leuchtet jedem ein. Eine solche Sauerempfindung an der Zunge vermochte Urbantschitsch (414) durch Berührung der Paukensaite auch dann noch zu erregen, wo die Zunge selbst sich gegen Schmeckstoffe und insbesondere gegen Weinsteinsäure ganz unempfindlich erwies.

3. Wenn in dem oben (32) berichteten Falle die Sauerempfindung beständig war, so ist damit ein Reiz durch eine Säure vollständig ausgeschlossen. Ueberdies hatte ich in jenem Falle, wie ich schon 1903 angab, dem Betreffenden mittelst Lackmuspapier nachgewiesen, dass er durchaus keine Säure an seiner Zunge habe. Es geschah

dies nicht aus wissenschaftlichen Rücksichten, sondern um jenen Menschen zu beruhigen, der zu allerlei Befürchtungen neigte.

4. Wenn jemand ganze Tage süssen Geschmack in der einen Mundhälfte verspürt (oben S. 32), dann ist eben durch die Halbseitigkeit jede Erregung durch einen Süssstoff mit Sicherheit ausgeschlossen.

5. Wenn Gruithuisen jedesmal bei dem Gedanken an Jalappenpulver auch den entsprechenden Geschmack verspürt, der sich aus einer eigentümlichen Geruchsempfindung und einer bitteren Geschmacksempfindung zusammensetzt, dann kann von einem etwa vorhandenen Schmeck- und Riechstoffe keine Rede sein und ebensowenig, wenn jemand jede Blume riecht, die er sich vorstellt.

6. Starke Geruchshalluzinationen mit ausgeprägter Entartung der Riechkolben[1]) sowie innere Geruchsempfindungen, wobei der Riechstreifen durch eine Geschwulst zerstört war (ebenda), und Veilchengeruch, der häufig als Vorbote des epileptischen Anfalles auftritt[2]), lassen sich durch Riechstoffe überhaupt nicht erklären. Aehnliche Fälle liessen sich in Menge anführen (vgl. Einwand III 2).

III. Endlich mag hier noch eines dritten Einwandes gedacht werden, der mit den vorerwähnten zusammenhängt und darum zum Teil auch schon widerlegt ist. Die sogenannten fremdartigen oder aussergewöhnlichen Reize, sagt man, erzeugen zunächst den gewöhnlichen Reiz, und dieser erregt erst den Sinn. So soll z. B. der Druck aufs Auge wirkliches Licht oder Aetherwellen hervorbringen, die dann in gewöhnlicher Weise auf den Sehnerv einwirken.

Auch dieser Einwand ist ganz unhaltbar.

1. Es ist das zunächst eine völlig unbewiesene Behauptung, die man schon deshalb einfach ablehnen könnte nach dem Grundsatz: „gratis asseritur, gratis negatur". Schlimmer ist, dass dieser Einwand im Widerspruch steht mit den Tatsachen. Wenn z. B. beim Druck auf die harte Hirnhaut Licht- und Schallempfindungen eintreten, so muss doch der Beweis erbracht werden, dass ein solcher Druck Licht und Schallwellen erzeugen kann. Das widerspricht aber jeglicher Erfahrung. Ferner muss auch der Sehnervenstamm und die zentralen Teile überhaupt durch Licht erregbar sein; auch das steht im Widerspruch mit den Tatsachen: „Licht auf den Stamm des blossgelegten Sehnerven geworfen ist völlig wirkungslos" (Landois-R. 845). Es ergibt sich das auch schon aus der Unerregbarkeit des blinden Fleckes durch das Licht. „Licht, was auf die Eintrittsstelle des Sehnerven fällt, wird nicht empfunden", obgleich es „merklich in die Masse des Nerven eindringen kann und die Gefässe in seinem Innern noch erkennen lässt" (Helmholtz O. 250). Zugleich ist damit auch der Einwurf erledigt, das durch Druck im Sehnervenstamm erzeugte Licht pflanze sich bis zur Netzhaut fort und errege dann

[1]) Sanders bei Eulenburg, Art. Sinnestäuschungen.
[2]) Berends, Handbuch der Semiotik (1830) 238.

diese. Der blinde Fleck zeigt, dass eine solche Fortleitung nicht stattfindet, ganz abgesehen davon, dass jene Licht- und Schallerscheinungen auch bei Blinden und Tauben auftreten. Auch nach Wundt (I 486 und 502) ist die Unempfindlichkeit des Sehnervenstammes für Licht sicher erwiesen.

2. Wenn ausgeprägte Gesichtshalluzinationen bei Zahnschmerz auftreten durch Ausbreitung der Erregung auf das Sehzentrum, wenn solche Halluzinationen von manchen Menschen willkürlich hervorgerufen werden, bei allen aber im Traume vorkommen, wenn Leber-, Darm- und andere Unterleibskrankheiten Gesichts- und Gehörsempfindungen hervorrufen, so ist offenbar, dass dabei nicht jene physikalischen Licht- und Schalleinwirkungen vorhanden sind, welche gewöhnlich die gleichen Vorgänge vom äusseren Sinnesorgane her erregen. Wohl aber entsprechen die zentralen Vorgänge denen, die auch von Licht und Schall erregt werden können, und es ist damit der Beweis erbracht, dass nicht bloss ohne jene physikalischen Reize Licht- und Schallempfindungen zustande kommen, sondern auch, dass die Wirksamkeit jener gewöhnlichen Reize nicht als Zuleitung äusserer Eigenschaften zum Gehirn und zum Bewusstsein aufgefasst werden darf, sondern als Auslösung eben jener zentralen Vorgänge, die von den betreffenden Empfindungen begleitet sind.

3. Geradezu widersinnig wäre der Einwand, wenn man ihn auf Geruch und Geschmack ausdehnen wollte, denn eine mechanische Berührung der Paukensaite kann keinen Schmeckstoff hervorbringen und Zerrungen des Riechnerven keinen Riechstoff.

Es erweist sich also keine dieser Einwendungen als stichhaltig. Selbst Ettlinger gesteht, dass „diese Ausflüchte doch manchmal allzu künstlich sind, um namentlich für das optische Gebiet als hinreichend zu gelten“ [1]).

Nicht zutreffend, vielmehr den Tatsachen widersprechend ist daher auch die Behauptung Wundts: „Mechanische und elektrische Reize rufen nur, wenn sie die Netzhaut, nicht wenn sie den Sehnerv treffen, Lichtempfindungen hervor; ebenso lassen sich durch mechanische und elektrische Reize keine Geruchs- und Geschmacksempfindungen bewirken, es sei denn, dass der elektrische Strom eine chemische Zersetzung erzeugt“ [2]). Was den Sehnerven angeht, so hat die Durchschneidung des Sehnerven-Stammes die Empfindung blendender Lichtmassen zur Folge [3]). Und die Tatsache, dass Le Roy bei einem Starblinden mit der Leydener Flasche ausgeprägte Bilder von Menschen und Tieren hervorrief, beweist, auch abgesehen von der Blindheit, die elektrische Erregung des Sehzentrums. Uebrigens hat Szokalski wiederholt bei Blinden mit erstorbenem Sehnerv mittelst

[1]) Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft XXVI (1913) 48.
[2]) Grundriss der Psychologie[6] 54.
[3]) Tourtuals Erfahrungen bei J. Müller II 259.

des elektrischen Stromes Blitze erzeugt, deren Farbe sich von der Lage der Pole abhängig erwies [1]).

Ferner schreibt Szokalski: „Wenn man nach Exstirpation des Auges bei einem Tiere oder beim Menschen den Stumpf des Sehnerven beleuchtet, so entsteht keine Empfindung der Helle und die Pupille des andern Auges zieht sich nicht zusammen; wird er aber mechanisch, chemisch oder galvanisch gereizt, so erhält man ein ganz entgegengesetztes Resultat, wie ich mich vor kurzem an einem Kranken überzeugt habe, dem ich ein Auge . . . exstirpieren musste. Lind hat auch dieselbe Beobachtung gemacht" (72). Auch diese Versuche zeigen, dass der Einwand: der fremdartige Reiz erzeuge erst den gewöhnlichen, hinfällig ist. Der Sehnervenstamm erwies sich für Licht unempfindlich, für die andern Reize erregbar, somit ist die unmittelbare Erregung des ganzen Sehnerven durch mechanische, chemische und elektrische Reize gesicherte Tatsache.

Als drittes Beispiel eines äusseren Reizes, der mehrere Sinne zu erregen imstande ist, führt J. Müller den chemischen Reiz an (II 253). Sicher ist es, dass viele chemische Stoffe zugleich auf den Geschmackssinn, den Geruchssinn und auf den Gefühlssinn wirken. Der Aether z. B. schmeckt bitter, brennt auf den Schleimhäuten und erregt den bekannten Geruch. Chloroform erregt eingeatmet den Geruchssinn, zugleich ein Kältegefühl, ein Brennen in den Schleimhäuten und endlich süssen Geschmack, der vielfach als süsser Geruch bezeichnet wird, weil die Dämpfe durch die Nase zu den Enden des Geschmacksnerven gelangen. Menthol erregt den Geschmackssinn; es schmeckt bitter sowohl in Substanz als auch in Oel oder Weingeist gelöst: es erregt den Tastsinn, wie jeder feste Körper: es erregt die Schmerzempfindung, ein Brennen, namentlich in den Schleimhäuten; es erregt den Temperatursinn, nämlich die Empfindung der Kälte [2]); es erregt endlich den Geruchssinn zu dem bekannten Pfefferminzgeruch. Es vermag also Menthol fünf verschiedene Empfindungen auszulösen, je nach dem Nerven, auf den es wirkt, und zwar in ganz regelrechter gesetzmässiger Weise. Jeder dieser Nerven erweist sich für den Mentholreiz empfänglich. Aber jeder einzelne Nerv antwortet nur mit seiner Empfindung, und ist einer dieser Nerven untätig, so fehlt die betreffende Empfindung [3]). Hier zeigt sich ganz offenbar, dass die Empfindung vom Nerv abhängt. In ähnlicher Weise erregen viele organische Säuren, z. B. Benzoësäure, Bernsteinsäure, Gerbsäure usw., zugleich den Geschmacks-, Geruchs- und Gefühlssinn.

Bei all den genannten chemischen Beispielen handelt es sich, wie bereits bemerkt, um den gewöhnlichen regelrechten, den soge-

[1]) Zerebralstörungen der Gesichtsfunktion. Vierteljahrsschrift für prakt. Heilkunde. Prag. 41. Band 74. — [2]) Vgl. Landois-Rosemann 961.

[3]) Vgl. meine Beobachtung eines Falles, wo Pfefferminzbonbons nicht erkannt wurden wegen mangelnden Geruchssinnes. Natur u. Offenbarung (1903) 294.

nannten „adäquaten" Reiz, von dem noch die Rede sein wird. Und hier muss ich einer irrigen Auffassung entgegentreten. Helmholtz führt wiederholt[1]) die Licht- und Schallwellen als Beleg dafür an, dass derselbe Reiz mehrere Sinne treffen kann mit verschiedener Wirkung. Weinmann bemerkt hierzu (85): „Es ist klar, dass das mit der Lehre von den spezifischen Energien nichts zu tun hat; denn die Lehre bezieht sich auf das Wirken unadäquater Reize".

Das ist ein Irrtum! Es bringt nämlich Joh. Müller selbst gerade diese beiden Beispiele wiederholt und stützt sich noch ausdrücklich auf das Schallbeispiel zur Begründung seines Gesetzes von den spezifischen Sinnesenergien (II 255; vgl. 253—55). Helmholtz hat sie nur von J. Müller entlehnt. Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien bezieht sich also keineswegs allein, ja nicht einmal vorwiegend auf die aussergewöhnlichen Reize, sie bezieht sich vielmehr auf jede Lebensäusserung der Sinne, gleichviel durch welchen Reiz sie hervorgerufen wird. Sachlich kommt den gewöhnlichen (adäquaten) Reizen, für die das Organ angepasst ist, die grössere Wichtigkeit zu, auch in der Lehre Müllers.

Wenn dennoch bei der Begründung dieser Lehre die aussergewöhnlichen Reize mehr in Betracht gezogen werden, aber durchaus nicht ausschliesslich, wie soeben dargetan wurde und später noch klarer wird, so liegt das darin, dass die aussergewöhnlichen Reize vorzüglich geeignet sind, die Richtigkeit der Lehre zu beweisen. Selbst Weinmann gesteht: „Immerhin ist zuzugeben, dass beispielsweise ein Druck aufs Auge, dem eine Lichtempfindung folgt, ganz besonders imstande ist, daran zu erinnern, dass auch Lichtwellen lediglich den äusseren Anstoss zu entsprechenden Empfindungen bilden" (83). Das ist es aber gerade, was J. Müller behauptet, **jeder** Reiz, sowohl der gewöhnliche regelrechte, für den das Organ angepasst ist, wie der aussergewöhnliche, ist eben nur Reiz oder Anstoss, während die Sinnestätigkeit in ihrer Eigentümlichkeit von diesem Reiz unabhängig und in der Natur des Sinnes selbst begründet ist. Wären die verschiedenen Sinne für keinen einzigen aussergewöhnlichen Reiz zugänglich, so bestände die Müllersche Lehre doch zu Recht und sie liesse sich auch beweisen; allerdings würde sie eines schwerwiegenden Beweises entbehren.

Vierter Lehrsatz:

„Die eigentümlichen Empfindungen jedes Sinnesnerven können durch mehrere innere und äussere Einflüsse zugleich hervorgerufen werden" (II 253).

„Das ergibt sich aus den vorher angeführten Tatsachen" (II 253)[2]).

[1]) Physiol. Opt. 233. Tatsachen in der Wahrnehmung in ges. Vortr. II 220.

[2]) In der in Broschürenform demnächst erscheinenden erweiterten Wiedergabe der vorliegenden Abhandlung habe ich, gestützt auf eigene und fremde Beobachtungen, statt der wenigen Tatsachen bei Müller, eine ausführliche Zusammenstellung diesbezüglicher Tatsachen in einer übersichtlichen Tabelle gegeben, und insbesondere auch auf die Gesetzmässigkeit dieser Erscheinungen hingewiesen.

Fünfter Lehrsatz:

„Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer „Qualität oder eines Zustandes der äusseren Körper „zum Bewusstsein, sondern die Leitung einer Qualität, „eines Zustandes, eines Sinnesnerven zum Bewusstsein, „veranlasst durch eine äussere Ursache, und diese „Qualitäten sind verschieden in den verschiedenen „Sinnesnerven, die Sinnesenergien" (II 254; vgl. I 668).

Die bereits angeführten Tatsachen zeigen, dass der tiefgreifende Unterschied, der zwischen den verschiedenen Sinnesempfindungen herrscht, gar nicht abhängt von der Art des Reizes, der den Sinn trifft, sondern allein von dem Sinnesnerv, der getroffen wird. Der Erfolg der Reizung ist beim Sehnerv unabänderlich Lichtempfindung, beim Gehörnerv ebenso unausbleiblich Tonempfindung usw., gleichviel von welchem Reiz der Nerv erregt wird. Es besitzen also die Sinnesnerven, wie die Tatsachen erweisen, die Fähigkeit, auf jeden beliebigen Reiz, für den sie überhaupt empfänglich sind, in einer ganz bestimmten, jedem Sinn eigentümlichen Weise zu antworten [1]). Und eben diesen „unabänderlichen Erfolg der Reizung einer Nervenfaser nennt man ihre spezifische Energie"[2]).

Man hat früher angenommen, sagt J. Müller, die Sinne seien blosse Leiter für die Eigenschaften der äusseren Dinge, so dass sie diese Eigenschaften einfach, wie sie sind, dem Bewusstsein überbrächten. Aber warum leitet dann der Sehnerv den Schall nicht, der Gehörnerv kein Licht, der Geschmacksnerv keinen Geruch usw.? Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, hat man den einzelnen Sinnen eine spezifische Empfänglichkeit zugeschrieben, vermöge deren sie nur Leiter für bestimmte Eigenschaften sein sollten, nicht für andere (vgl. I 667 und II 254). „Allerdings besitzen die Sinnesnerven eine „spezifische Reizbarkeit für gewisse Einflüsse; denn manche Reize, „die auf ein Sinnesorgan heftig einwirken, wirken auf ein anderes „wenig oder gar nicht, z. B. das Licht . . . nur auf die Sehnerven „und die Gefühlsnerven; langsamere Schwingungen nur auf den Ge„hörnerven und die Gefühlsnerven, aber nicht auf den Gesichts„nerv usw." (II 254).

J. Müller gibt also hier das Angepasstsein bestimmter Organe an bestimmte Reize ausdrücklich zu. Nach Weinmann (16) dagegen soll J. Müller durch seine Lehre diese „auf der Hand liegende Tatsache . . . verdunkeln"; er „legt kein Gewicht auf das Wirken der adäquaten Reize, auf die Angepasstheit der peripheren Apparate an dieselben" (79). Das stimmt doch nicht mit der angeführten Stelle. Ueberdies weist J. Müller in einer Reihe von Lehrsätzen ausführlich nach, dass der Bau des äusseren und des Mittelohres in hervorragender Weise geeignet ist, die Schallwellen mit grosser Stärke

[1]) Vgl. Helmholtz, Optik 584; Ges. Vorträge II (1903) 219.
[2]) Hermann, Lehrb. der Physiologie [12] 365.

dem Gehörnerven zuzuleiten. Ebenso sind die Ausführungen Müllers über den Gesichtssinn grossenteils nichts anderes als der Nachweis der Anpassung des Auges an das Licht[1]). Die Empfänglichkeit für

[1]) Merkwürdiger Weise hat man sogar gerade in dieser Anpassung an bestimmte Reize das Müllersche Gesetz von den spezifischen Energien gefunden. So schreibt z. B. Landois (6. Aufl. S. 847): „Unter den Reizen, welche den Endapparat des Sinneswerkzeuges treffen, unterscheidet man adäquate . . . Reize, für deren erregende Tätigkeit das Organ besonders gebaut ist, wie die Stäbchen und Zapfen der Netzhaut für die Schwingungen des Lichtäthers. So kommt einer jeden Nervenendigung eine spezifische Erregung zu: Gesetz der spezifischen Energie von J. Müller" (in der Ausgabe von Rosemann ist die Sache übrigens richtig gestellt). Aehnlich schreibt Gutberlet (Psychophysik 537): „Das von J. Müller aufgestellte Gesetz der spezifischen Sinnesenergien besagt, dass jeder Sinn nur auf einen ihm entsprechenden Reiz reagiert". Und bei Wundt heisst es (I 499): „Die spezifische Energie aber soll sich in doppelter Weise äussern: einmal darin, dass jeder Sinnesnerv bestimmten Reizen allein zugänglich sei, der Sehnerv dem Licht, der Hörnerv dem Schall usw., und sodann darin, dass jeder Nerv auf die allgemeinen Nervenreize, namentlich den mechanischen und elektrischen, nur in der spezifischen Form reagiere". Darin besteht nun keineswegs das Müllersche Gesetz. Der erste Teil der Wundtschen Behauptung ist auch insofern unzutreffend, als J. Müller, den Tatsachen entsprechend, sowohl für Licht- wie für Schallwellen auch die Gefühlsnerven empfänglich sein lässt, wie bereits angeführt wurde (51). Die spezifische Empfänglichkeit und leichtere Erregbarkeit der äusseren Sinnesorgane für bestimmte Reize — Nagel nennt sie die „spezifische Disposition" — ist nicht im Gesetz von J. Müller einbegriffen und hat nichts damit zu tun. Das muss um so schärfer hervorgehoben werden, weil dieser Irrtum ziemlich verbreitet ist. Auch die Ausführungen Ettlingers (43 ff.) leiden an dieser Unklarheit. Ettlinger behauptet, es gebe Tiere mit Empfindungsorganen, die normaler Weise für mehrere Reizklassen zugänglich seien, „ihre spezifische Qualität ist also mindestens eine mehrfache und darum dem Müllerschen Begriffe widersprechend" (54). Indessen bedeutet der Begriff der spezifischen Qualität nach J. Müller gar nicht die Zugänglichkeit des Sinnesorgans für eine bestimmte Reizklasse, sondern er besagt etwas ganz anderes: „Nicht zu verwechseln mit dieser Eigenschaft" (der spezifischen Disposition), schreibt Pütter (Hwb. IX 82), „ist eine andere Eigenschaft, die man seit Joh. Müller als die spezifische Energie der Sinnesorgane bezeichnet". Andererseits steht diese leichtere Empfänglichkeit für bestimmte Reize auch nicht im Widerspruch mit dem Müllerschen Gesetz. Da sie aber geeignet ist, das wahre Gesetz zu verdecken, so hatte J. Müller Grund genug, zu zeigen, dass diese Empfänglichkeit gar nicht so ausschliesslich sei, was keineswegs eine Verkennung der wirklich vorhandenen Empfänglichkeit bedeutet. Es ist deshalb umsoweniger begründet, wenn Ettlinger die mehrfache („anelektive") Reizbarkeit der Sinnesorgane gegen J. Müller verwertet, da er sie selbst als Beweis für seine Lehre anführt. Ja, wenn es bei Tieren „Universalsinnesorgane" gäbe, die **alle Reizklassen** „normaler Weise" mit einer **einheitlichen Empfindung** beantworteten, die entweder mit einer uns bekannten Empfindung übereinstimmte oder davon verschieden wäre, so wäre das der klarste Beweis für die Lehre Müllers, und es fiele damit auch der beliebte Einwand, es handle sich um „anormale" Reize. Auch der zweite Teil der Wundtschen Fassung ist nicht genau, wie sich im folgenden ergibt.

bestimmte physikalische Reize ist begründet in den äusseren Endigungen der Sinnesnerven und, wie beim Licht erwiesen, nur in diesen. Sie ist die Ursache, weshalb die Energien der einzelnen Nerven für gewöhnlich durch diese bestimmten physikalischen Reize in Tätigkeit treten und diesen zugeordnet sind.

Aber diese spezifische Reizbarkeit ist keine ausschliessliche, wie die Tatsachen lehren, und sie beweist nicht, was sie beweisen soll, nämlich dass die Sinne die Eigenschaften der äusseren Dinge wie Schläuche zum Bewusstsein leiten: „Die Vergleichung der Tatsachen „mit dieser Erklärung . . . zeigte bald, dass sie unbefriedigend ist, „denn dieselbe Ursache kann auf alle Sinnesorgane zugleich ein- „wirken, wie die Elektrizität. Alle sind dafür empfänglich, und den- „noch empfindet jeder Sinnesnerv diese Ursache auf eine andere „Art. Der eine Nerv sieht davon Licht, der andere hört davon „einen Ton, der andere riecht, der andere schmeckt die Elektrizität, „der andere empfindet sie als Schmerz und Schlag" (I 667). Aehnlich wirken mechanische Reize und Blutandrang (a. a. O.). „Wir sind „(daher) genötigt, jedem Sinnesnerven bestimmte Energien im Sinne „des Aristoteles zuzuschreiben, welche seine vitalen Qualitäten („Le- „bensäusserungen' Nr. 8) sind . . . Die Empfindung des Tones ist „daher die eigentümliche Energie des Hörnerven, die des Lichtes „und der Farbe die Energie des Gesichtsnerven usw." (II 255).

Der Grundgedanke aller physiologischen Untersuchung ist, „dass „die Energien des Lichten, des Dunklen, des Farbigen nicht den „äusseren Dingen, den Ursachen der Erregung, sondern der Sehsinn- „substanz selbst immanent sind" (45). Das Licht leuchtet nur, indem es das Auge zu seiner Lebensäusserung, der Lichtempfindung, anregt, die dem äusseren Lichte fremdartig ist (vgl. 46). „Das „Licht ist also Sinnesenergie, und das äussere (Licht) könnte dann „nur selbst leuchten, wenn es wie die Sehsinnsubstanz die subjektive „Affektion als Selbstleuchten empfände" (Nr. 11). Wie sollte umgekehrt, wenn es äusseres selbstleuchtendes Licht gäbe, „dieses ob- „jektive Licht auch subjektiv leuchtend empfunden werden, . . . wenn „die Sehsinnsubstanz in der Affektion nicht selbstleuchtend ist" (Nr. 10). (Man beachte wohl, dass an den drei zuletzt angeführten Stellen nur von dem Lichtreiz für das Auge die Rede ist, also von dem gewöhnlichen oder „adäquaten" Reiz, und dass sich die Lehre von J. Müller auch hierauf bezieht.)

Das ist also das Gesetz von den spezifischen Sinnesenergien:

Die Formen, in denen sich die verschiedenen Sinne betätigen, wie Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, sind nicht etwas, was in die Sinne von aussen hineingetragen oder von ihnen aufgenommen wird, es sind keine Eigenschaften der äusseren Dinge, sondern es sind die den Sinnen eigentümlichen, ihnen innewohnenden Lebenstätigkeiten oder Lebensäusserungen. Der äussere Reiz wirkt nur auslösend.

Die Lehre Müllers hat noch andere zuverlässige Stützen. Wir werden dieselben samt der vorliegenden Abhandlung in einer eigenen Broschüre ausführlich zum Abdruck bringen.

Hier sei nur eine kurze Inhaltsangabe des zweiten Teiles gegeben:

Einen weiteren Beweis für seine Lehre leitet J. Müller aus der eigenartigen Wirkungsweise der Lebewesen her: Die auf äussere Einwirkungen hin erfolgenden Betätigungen der Lebewesen sind, wie die Erfahrungen auf dem Gebiete der Pflanzen- und Tierphysiologie lehren, unabhängig von den äusseren Reizen und nur durch die Natur der Lebewesen bedingt. Auch (dritter Beweis) bringt es die natürliche Einrichtung der Organe und ihre Wechselwirkung auf einander mit sich, dass alle Sinne auch ohne äusseren Reiz von andern Sinnesorganen her (sympathisch) zu der ihnen eigentümlichen Tätigkeit angeregt werden können. Vierter Beweis: **Die angeborene Energie der Sinne ist eine unumstössliche Tatsache.** Einen fünften Beweis bilden die Nachbilder; sie zeigen, dass das Auge Licht und Farben selbst erzeugt. Ein sechster Beweis liegt in den sogenannten Sinnestäuschungen; es sind keine Täuschungen, es sind „Sinneswahrheiten". Ein siebenter Beweis folgt aus der Tatsache, dass die Empfindungen der verschiedenen Sinne rücksichtlich derselben Gegenstände bei Tieren und Menschen und selbst bei den verschiedenen Menschen verschieden sind.

Diesen sieben von J. Müller bereits angeführten Beweisen sind noch drei weitere beigefügt aus der Weissempfindung, den Interferenzerscheinungen und dem Dopplerschen Gesetz. Letzteres wird nicht selten falsch aufgefasst und falsch dargestellt.

Sechster Lehrsatz J. Müllers: Bei den Sinnen gibt es keine gegenseitige Vertretung.

Stellung Wundts zu der Lehre von J. Müller. Die Lehre Wundts, insofern sie im Gegensatz steht zur Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, beruht und stützt sich auf unbewiesene Voraussetzungen. Im besonderen gilt das von der Behauptung Wundts, „dass die länger dauernde Funktion der peripheren Sinnesorgane unerlässlich ist", ehe die Gehirnzentren auf aussergewöhnliche Reize mit der jedem Sinne eigentümlichen Empfindung antworten. Diese Annahme ist durchaus unerwiesen; sie ist unbeweisbar: sie widerspricht den Tatsachen. Das nämliche gilt von der Behauptung Wundts, dass die verschiedenen Empfindungsweisen innerhalb desselben Sinnes unterschiedslos an dieselben Nervenelemente gebunden seien. Die Tatsachen sprechen entschieden für das Gegenteil.

Siebenter Lehrsatz: Die Frage, ob die spezifischen Sinnesenergien dem gesamten Sinnesnerv zukommen oder nur den entsprechenden Gehirnteilen, lässt sich nicht entscheiden.

Im achten bis zehnten Lehrsatz behandelt J. Müller die Frage, inwiefern uns die Sinnesempfindungen zur Kenntnis der Aussenwelt und ihrer Eigenschaften führen können. Es geschieht dies mittelst der die Empfindungen begleitenden Vorstellungen und des schliessenden Verstandes. J. Müller ist nicht Idealist, sondern gemässigter Realist.

Ueber Heinrich und Dietrich von Freiberg.

Von Adolf Dyroff in Bonn.

Engelb. Krebs hat in seinem bekannten grundlegenden Werke über „Meister Dietrich" (Münster 1906) der Vermutung Vorschub geleistet, dass der vielseitige mittelalterliche Dominikaner (1250—1310?) aus der sächsischen Stadt Freiberg stammt. Die Möglichkeit dieser Annahme kann nicht bestritten werden. Aber andere Möglichkeiten stehen daneben, zumal Krebs selber hervorhebt, dass das Freiberger Urkundenbuch auch in den auf das damalige Dominikanerkloster bezüglichen Teilen den Namen Dietrichs nirgends aufweist (26). Krebs hat meinen Hinweis auf das adelige Geschlecht derer von Freyberg (26, 4) mit der Bemerkung abgelehnt, die von Heinr. Finke entdeckte Notiz über eine dem „Fr. T. lectori Vribergensi" gemachte Gabe schneide diese Möglichkeit ab. Ich sehe das immer noch nicht ein. Denn die Beziehung des „Fr. T." auf „Theodoricus" ist nur wahrscheinlich; so Krebs selbst (13). Sodann ist auch die Uebersetzung von „lector Vribergensis" strittig; wie Krebs selbst (9) „prior Wircebergensis" mit „Prior von Würzburg" wiederzugeben bereit ist, so könnte „lector Vribergensis" „Lektor in Freiberg" bedeuten, wie denn auch z. B. Karl Bihlmeyer in Buchbergers Kirchlichem Handlexikon interpretiert. Es scheint mir daher kein Wagnis zu sein, noch einmal auf eine Familie „de Vriberch" hinzuweisen[1]). Noch jetzt wie seiner Zeit gehe ich davon aus, dass Heinrich von Hervord (14. Jahrhundert) zwar bei Johannes von Freiburg zwischen den Formen „de Vriburc" und „Vriburgensis" wechselt (Krebs 22), nicht aber bei dem zweimal in unmittelbarer Nachbarschaft angeführten Theodoricus „de vriberch". Das beweist zwar nicht, ist aber ein Fingerzeig. Sodann heisst es bei Dietrich niemals de „vribergo", sondern stereotyp „de vriberch" oder dergl. (s. Krebs 25 f.). Ferner ist im 13. Jahrhundert eine Familie „de vriberch" nachweisbar, die vermutlich mehrere literarisch gebildete Mitglieder ihr eigen nannte. Wie Alois Bernt, Heinrich von Freiberg (Halle 1906) 179 ff. in weiterer Ausführung einiger von W. Toischer gegebenen Winke zeigt, lebte in den Jahren 1258, 1259 ff., 1265 in dem einem Smilo von Lichtenberg gehörigen Gebiete Böhmens ein Theodoricus

[1]) S. Z. hatte ich die jetzt in Bayern ansässige, aus Schwaben (?) stammende Adelsfamilie „von Freyberg" im Auge, in deren Stammbaum auch ein Theodorich vorgekommen sein soll.

Vriberch dictus „de vriberch“ (Thiero de Wriberck, Ditricus dictus de vriberch) als Besitzer (?) von Bergwerken (191). Leitmeritz (190 ff.) und Deutschbrod sind die Orte, an die man für diese ursprünglich wohl bürgerliche Familie mit dem Beinamen „König“ (Kunec, latinisiert Kuneco[1]), Rex) denken darf. Wie auch der Zusammenhang dieser Familie mit der Stadt Freiberg in Sachsen sein mag[2]), „de Vriberch“ bedeutet, wie der Ausdruck „dictus“ vor „de Vr.“ (oder „Vr.“) und der Satz „Theodorico, qui Vriberch dicitur“ (Bernt 191)[3]) lehren, für sie[4]) sicher nicht mehr die Stadt. Bedenkt man die Tatsache, dass im Mittelalter in der gleichen Familie gerne die Vornamen beibehalten werden[5]) durch Uebergang vom Grossvater auf den Enkel, vom Vater auf den Sohn, vom Onkel auf den Neffen,

[1]) Die Belege bei Fedor Bech, Germania 19 S. 424, wo für 1313 der Meissner Canonicus Nycolaus und der Priester Petrus als Söhne eines Theodoricus Kuneko de Fr. auftreten.

[2]) Es liegt nahe, zu denken, dass die Familien „de Vriberc“ ursprünglich alle in den berühmten Bergwerken von Freiberg in Sachsen tätig waren, und dass einzelne Zweige dann den professionell betriebenen Silber- (und Eisen-) Bau auch auswärts in Diensten fremder Herren auszuüben suchten. Da ist es denn möglich, dass auch die schwäbischen (bayrischen) Freybergs schliesslich von dorther stammten, und ein merkwürdiger Zufall, dass ein Graf Egino von Freiburg 1234 vom Bischof von Basel mit den Silbergruben (freilich auch mit dem Wildbann) im Breisgau belehnt wird (Boehmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe [Innsbruck 1883] II 232 = 33, 127).

[3]) Vgl. den Heinricus burgensis de Lipzc dictus de Vriberc i. J. 1245 bei Fedor Bech, Germania 19 S. 421.

[4]) Das Geschlecht scheint einen ähnlichen Weg genommen zu haben wie das Albrechts von Sachsen: Zuerst bürgerlich mit bürgerlichem Beinamen, dann durch einen Bischof geadelt, dann frühzeitig ausgestorben, falls nicht der Freisinger Historiker Freiberger († 1541) mit ihm zusammenhängt. Vgl. über eine andere Familie der Freiberger auch Bernt S. 178.

[5]) Die kirchliche Vorschrift, möglichst Heiligennamen bei der Taufe zu verwenden, wurde teils nicht beachtet, teils vertrug sie sich mit der Uebung der Familien, sobald nur Heiligennamen in der Familie waren. Bei einer fürstlichen Familie (Wittelsbach) habe ich seiner Zeit gefunden, dass der erste Sohn in der Regel den Namen vom Vater der Mutter, der zweite vom Bruder der Mutter, die folgenden vom Vater des Vaters oder vom Vater erhielten. Wegele, auf dessen Anregung ich nach dem Gesetze forschte, erkannte mein Ergebnis an. Daneben ging die andere Uebung, einen Namen wie Emich, Poppo usw. möglichst in der Familie beizubehalten. Fedor Bech a. a. O. hätte die verschiedenen Familien „de Vriberc“ besser scheiden sollen. Die „de Vriberc“ in Halle und Meissen bevorzugen „Heinrich“, „Hinze“, „Heinemann“; daneben kommt „Johannes“, gelegentlich „Christian“ (1295), „Simon“, „Erhart“ vor, in Meissen auch „Borto“, später (1380, 1385) „Pauwil“ oder „Pavel“, noch später (1407) „Karlewicz“ (offenbar aus Böhmen hereingebracht). In Böhmen 1385 „Burghart“ 1392 „Conrad“ im Dienste Wenzels (s. Bech).

so wird man sogar eine gewisse (wenn auch nicht grosse) Wahrscheinlichkeit dafür finden, dass der Dominikaner mit dem in Böhmen lebenden deutschen Bergwerksbesitzer und sonach vermutlich mit dem Dichter Heinrich von Freiberg (1240—1300?) verwandt war.

Eine blosse Möglichkeit, die sich aber mit solcher Annahme angenehm zusammenreimen würde, wäre dann, dass der Philosoph Dietrich im Jahre 1303 deshalb in seinem Orden mit der Grenzbestimmung zwischen den Konventen zu Reb und Krems (Krebs 9) befasst wurde, weil er die lokalen Verhältnisse von seiner Jugend her besser kennen konnte als andere. Und ebenso, dass neben ihm deshalb mehreremale im Orden Johann von Lichtenberg (Krebs 9. 11 f.) auftritt, weil beide befreundet waren, wie der Dichter Heinrich von Freiberg dem Herrn Reinmunt von Lichtenburg[1]) näher stand[2]).

Für einen in Böhmen beheimateten Deutschen war das für Dietrich von Freiberg gebrauchte „Teutonicus" gewiss eine passende Allgemeinbezeichnung, besser als „de Saxonia", „Alemannus" u. dgl., was für Dietrich eben nicht gebraucht wird.

Es lockt mich nicht, die Fregersche Behauptung wieder aufzugreifen, dass Dietrich von Freiberg ein Schüler Alberts des Grossen war, obwohl einer romantischen Phantasie es leicht fiele, den berühmten älteren Gelehrten auf einer seiner Bergwerksfahrten mit Dietrich, dem Besitzer des Silberstollens des „Freibergers" (Fribergeri) bei Deutschbrod[3], zusammenzuführen und ihn die Anregung zu den Studien des jungen Dietrich geben zu lassen[4]). Nicht aber soll unerwähnt bleiben, dass der geistige Charakter des Dichters Heinrich von Freiberg trotz seiner verfänglichen Begeisterung für Gottfrieds von Strassburg Tristan zu dem des Theologen Dietrich von Freiberg nicht übel passt. Nur darf, was eigentlich selbstverständlich ist, bei der Vergleichung eines Dichters mit einem Theologen und Philosophen nie vergessen werden, dass der Dichter, abgesehen von untergeordneten Anlässen, nur in religiösen, moralischen und psychologischen Dingen vom Theologen und Philosophen lernen kann.

---

[1]) Bei einem Adelsgeschlecht macht es wenig Unterschied, ob es nach dem Berg oder nach der Burg benannt wird. Johann von Lichtenberg, Sohn des Picard (Pleickart?), kann, wenn Krebs (12) mit Recht in „de Lucido Monte" die Latinisierung seines Namens sieht, recht wohl zu deutsch: Joh. „von Liuchtenburc" (Liuchtenburgenois) geheissen haben wie Heinrichs Reimund (Tristan 74 f.).

[2]) In der Nachbarschaft des Namens Nicolaus de Vriberc (dieser Sohn eines Adolf de Vr.) tritt 1262 ein „Witgo" auf, einst Richter in Leitmeritz. Ein Widego aber auch 1313 bei Nicolaus dem Sohn als Dietrich v. Fr.

[3]) S. Bernt 191.

[4]) Bernt 199 böte mehrere Möglichkeiten des Jugendstudiums auch für den Philosophen Dietrich v. Freiberg, z. B. das Dominikanerkloster von Leitmeritz, das vor 1250 (vielleicht schon 1236) erbaut wurde.

Zunächst ist es auffallend, dass der vers- und wortgewandte Dichter Heinrich, wie schon andererseits gesagt wurde, ein gelehrter Dichter ist (Bernt 200). Man wird unter den epischen Dichtern des 13. Jahrhunderts weit suchen dürfen, bis man einen trifft, der ebenso tief denkt wie Heinrich. Der knappe Goedeke nennt ihn „von allen Spätlingen den massvollsten und geistreichsten" (I^2 257). Das Wenige, was sich aus seinen Werken an nicht rein dichterischen Gedanken beibringen lässt, wiegt wegen seiner Form um so schwerer.

Heinrich bescheidet sich in seinen Ausführungen über Gott nicht bei geläufigen Ausdrücken volkstümlicher Frömmigkeit, sondern spricht gelegentlich beinahe wie ein Theologe. Von der „Legende vom Heiligen Kreuz", die man (Bernt 166) als Erstlingsarbeit anspricht, enthält der dem Dichter eigene Teil (1—94) nicht etwa bloss „herkömmliche Gedanken", wie Bernt (166) meint. Gott, der „hêrre ob aller hêrschaft" (rex regum), wird dort so angeredet: ûz dîner gotlîchen kraft (virtus) gevlozzen (emanavit) mit ursprunge (in principio) hat gar alle dîne hantge tât (opera manus tuae), der himel ierarchien, die drie, die sich drîen in drîe, besunder ir ieglich und in niun koere teilen sich; dar inne hât dîn gotheit mit manicvalter underscheit (differentia) geschaffen vil der engel schar, die dîner majestête clâr lop êwiclichen immer geben. in dîner krefte (virtute tua) ouch sweben himel und erde und allez daz, dem dîn vrône gotheit maz sîne leben (vivere), sîn wesen (esse) und gestalt (forma).

Dieser erste allgemeinste Abschnitt ist, wie ich für den Kenner der mittelalterlichen Ideen durch die von mir beigesetzten lateinischen Termini der Zeit offensichtlich gemacht zu haben glaube, einfach ein Erzeugnis, dessen Inhalt Heinrich irgendwo in einer Schule oder in einem Buche oder im mündlichen Verkehr mit einem Theologen auflas. Der leichte neuplatonische Anstrich samt der Lehre von den Hierarchien mit den neun Chören führt auf Bekanntschaft mit der berühmten Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita, durch die sich auch Dietrich „in seinem ganzen Denken" hatte „gefangen nehmen lassen" (Krebs 70*. 94*. 67*). Der Betonung der Dreizahl bei Heinrich geht bei Dietrich eine offenkundige Vorliebe für diese (z. B. Krebs 89*. 94* 168*) parallel, nimmt doch Dietrich auch 9 Himmelssphären an. Das „uz-gevlozzen" entspricht dem Emanationsbegriff Dietrichs (s. z. B. bei Krebs 67. 59*. 64* profluxus. 66*. 76*). Für „virtus" s. z. B. Krebs S. 57*. 64*, für „principium" (vgl. auch „aller wisheit ein begin" von Gott [Hl. Kreuz 71]) Krebs 64* Deus „totius entis principium". 76* und vor allem S. 148, wo die süddeutsche Nonne das „Al in principio" als Grundthese des Meisters Dietrich an den Anfang stellt. Geradezu eine von Dietrich stark hervorgehobene Ansicht trifft der Satz, dass innerhalb der neun Chöre Gott die Vielzahl der Engel durch mannigfaltigen Unterschied geschaffen habe: vgl. Dietrich: ergo nullum in-

conveniens est dicere omnium ordinum spiritus convenire in specie et individualiter ad invicem distingui (Krebs 155* f., vgl. 161* multiplicari in infinitum). Für die Abhängigkeit der andern geschöpflichen Dinge von Gott nach Dietrich muss keine Stelle angegeben werden (s. aber z. B. Krebs 106* f.), nur sei auf den leichten neuplatonischen Beiklang im Worte „sweben" (in gotes krefte) und auf die Anschauung hingewiesen, dass Gott der „mensurator" alles Geschöpflichen ist, indem er ihm die essentia verlieh. Dass Dietrich diese augustinisch-thomistische Theorie vom mensurare vertrat, bezeugt mittelbar der Gesamtinhalt seiner Schrift „De mensuris durationis" (Krebs 98* ff.). Von dem mystischen Klang des Satzes: „die wunder sint sô manicvalt, dâ mit du hâst gewundert" (Heinr. Hl. Kreuz 22 f.) leitet der Dichter zu der scharf markierten Schlussfolgerung (dâ bî prüeve ich) über: Wenn Gott sagte: „machen einen menschen wir, ein bilde nâch uns gestalt", so kann Gottes Gottheit „in ie wesender êwikeit" nicht „einvalt" gewesen sein, vielmehr „bewährt" sich eben dadurch seine „êwige trinitât" (30 ff.). Aus dem folgenden hebe ich einstweilen nur noch den sonderbaren Ausdruck hervor: Gott Sohn „mischte", indem er dieselbe „Form" an sich nahm, die nach Gottvaters Gottheit „geliguret" war, die Gottheit zu menschlicher „bloedikeit" (v. 57 ff.): „de miscibilibus in mixto" schrieb Dietrich einen Traktat (Krebs 45* ff.), in dem der Begriff der „Form" seine gute Stelle hat (47*) und die „Mischung" als die Vereinigung zweier Substanzen zu einer substanzialen Einheit definiert wird (49* und besonders noch über die Geistigkeit des Substrats bei der Mischung 50*). Die „compositiones" der Apotheker dürfen nach Dietrich nicht „mixtiones" genannt werden (50*).

Könnte man hier meinen, Heinrich von Freiberg habe sich die Vorschrift Dietrichs von Freiberg über den Sprachgebrauch von „mixtio" wohl zu Herzen genommen, so hat schon Bernt (203) gefunden, dass der Preis der „wahren Minne", in die der „Tristan" Heinrichs ausklingt, ein Beleg für mystische Strömungen in Böhmen ist. Die mystische Vereinigung des weltverachtenden (6620 ff.) Christen mit Jesus Christus wird unter dem Bilde eines wahren blühenden Rosendorns (Christus) und einer Weinrebe (der begnadete Mensch) dargestellt, die sich gegenseitig in einander verflechten: Herz und Sinne sollen sich ebenso in Christus „verwerren und verweben" (Tristan 6847 ff., besonders 6876 ff.). Genau das lehrt Dietrich von Freiberg (Krebs 147. 126 ff.). Sogar die Bitte an Gott um die Gnade der Mitteilung Christi an uns findet sich bei Dietrich wie bei Heinrich. Das mit sichtlicher Freude von Heinrich ergriffene und behandelte Bild von dem Rosendorn und der Weinrebe musste natürlich bei einem so geschmackvollen Dichter Dietrichs Bild von „des adelares fluke" und vom „grunt ane grunt" (Krebs 148) völlig verdrängen.

Dieser Zug erhält eine besondere Schärfe durch die Eindringlichkeit, mit der Heinrich die Falschheit der Welt und die Vergänglichkeit der „welt-

lichen Minne“ uns predigt: Die Welt gibt den Tod denen, die ihr dienen; sie streicht uns Honig in den Mund, lecken wir aber darnach, so träuft sie Galle darein. Sie macht, dass die Rose den Dorn gebiert, dass aus Weizen- und Kornsamen nur Disteln aufgehen. Wenn ihr Zucker uns je einmal schmeckte, so hob das sein Nachgeschmack wieder auf. Ihre Süsse säuert, ihre Freude macht traurig, ihr Sonnenschein bringt Hagelschauer (Tristan 6620 ff.). Die weltliche Minne ist zu allen Zeiten „hinschleichend“ und vergänglich, nur die wahre Minne „unzurgänglich“ (6847 ff.). Da hat Heinrich unter dem Einfluss der Mystik die Gedanken seines hier mitwirkenden Vorbildes, des „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue, wesentlich verstärkt und durch den Bezug auf den Begriff der „wahren Minne“ eigenartig gestaltet. Man halte aus dem „Armen Heinrich“ nur daneben (v. 97 ff.):

Dirre werlte veste,
ir staete unde ir beste,
und ir groeste magenkraft,
diu stât âne meisterschaft.

Die „staete“ ist es ja grade, was Heinrich von Freiberg der Welt ganz abspricht. Wenn dann Hartmann von Aue die Werke der Welt mit einer Kerze vergleicht, die eben, indem sie das Licht gebiert, zu Asche wird, und uns sagt, dass unser Lachen in Weinen erlischt, unsere Süssigkeit mit bitterer Galle [1]) vermischt ist, unser Blumenspross dann fallen muss, wenn er gerade am grössten zu sein wähnt, so fehlt allem dem die polemische Spitze gegen die falsche Welt, deren sich Heinrich bedient [2]). Mehr noch: Bei Hartmann ist der predigtartige Passus nur erklärende Einleitung zu der Mitteilung, dass auch Herr Heinrich von Aue mitten im Glanze seines Daseins auf Gottes Gebot in schmähliches Leid fiel, bei Heinrich ist die Entgegensetzung von weltlicher und wahrer Minne der wesentliche Abschluss der ganzen Entwicklung seines Gedichtes. Gewiss kennt auch Hartmann die Minne zu Jesus Christus im Gegensatz zur irdischen Minne: er lässt die Heldin seines „Armen Heinrich“ diesen Gegensatz mit erneutem Hinweis auf die Hinfälligkeit des Erdenleibes, der wie ein schlechter Bau von Feuer, Hagel und Wogen leicht niedergeworfen wird und die Arbeit eines Jahres in einer halben Stunde zu schanden werden lässt (790 ff.), auch deutlich hervorkehren. Aber als Fall irdischer Minne erscheint die erlaubte („billich“) Minne der Eltern zum Kinde (v. 799), und diese Minne des Mädchens zu Jesus Christus, ihrem göttlichen Bewerber (775), hindert nicht, dass — und das ist doch ein wahrhaft andersartiger Abschluss als bei Heinrich — es seinen irdischen „Bräutigam“ schliesslich heiratet. Das innige gegenseitige Ineinanderaufgehen von Christus und

[1]) Das Bild (Honig zu Galle werdend) 152.
[2]) So auch v. 86 ff., wo der gleiche Gedanke.

Menschenseele ist bei Hartmann nicht einmal in der Ferne sichtbar, vielmehr begründet das Mädchen ihre Liebe zum Himmel mit der vordringlichen Pflicht der Selbstliebe (v. 820 f. 830).

Dazu nehme man, dass Heinrich mit seiner „Legende vom Heiligen Kreuze" als wohl einziger Dichter seiner Zeit ein Thema dichterisch-erzählend nahebringt, das den Theologen Dietrich, wie seine metaphysischen Traktate „De corpore Christi mortuo" (Krebs 114*), „De corporibus gloriosis (Krebs 109*), „De dotibus corporum gloriosorum" (Krebs 111* ff.) mittelbar zeigen, sehr wohl interessieren konnte. Wenn auch Heinrich wegen seiner Quelle das Kreuzes*holz* in den Vordergrund seiner Nachdichtung rücken mag, so verraten doch die Verse 78 ff. (vgl. auch v. 870 bis 872), was ihm die Hauptsache daran ist:

„das criuze lobesam,
dar an uns dîn *menscheit*
mit bitterlîchem tôde erstreit
das êwic immerwernde leben."

Ein theologisch nicht beeinflusster Dichter würde schwerlich sagen, die „Menschheit" Christi habe uns das ewige Leben erworben, womit doch offensichtlich der Leib Christi als das Mittel des Heils erklärt wird.

Die mit der Mystik zusammenhängende Ethik der Abscheidung vom Irdischen, der „Gelassenheit" d. h. Aufgabe der Selbstigkeit mit der Lauterkeit im Innern, wie sie bei Dietrich ausgesprochen ist (Krebs 147), liegt in dem, was Heinrich über die falsche Welt ausführt:

„ein ieglich cristen wende
herze, muot und sinne
hin zu der wâren minne". (Trist. 6856 ff.)
„wir christen sullen wenden
an în lîp, sêle und unser leben". (v. 6870 ff.)

Dass Tristan sündigt, lässt Heinrich unverhohlen (272 ff. vgl. 111 ff.). An Reinmunt von Lichtenburg, seinem Herrenideal[1]), rühmt er vor allem:

„jâ reine in sînes herzen grunt
ist er âne allez kunterfeit,
der rechten reinen reinekeit
gar sîner tât und sîner werc". (Trist. 78 ff.)

Nun *kann* es sicherlich ein Zufall sein, dass zwei gleichzeitig lebende Geistesmänner[2]) mit dem gleichen Beinamen „de Vriberch" auch, soweit

[1]) Ausserdem schreibt er ihm zu: „der triuwen stîc, der züchte pfat" (Trist. 98), „zucht, mâze mit bescheidenheit" (Trist. 69 vgl. Seifried Helbling VII 471 f. „mâze mit der bescheidenheit"), „manheit, triuwe und milde" (71). Das ist nur das Herrenideal seiner Zeit (vgl. über die mâze Wilh. Hermanns, Ueber den Begriff der Mässigung usw. [Aachen 1913], Bonner Dissert.).

[2]) Der Tristan fällt um 1290.

es bei ihrer wesentlich verschiedenen Beschäftigungsart möglich ist, gleichen geistigen Habitus und Uebereinstimmung selbst in einer Kleinigkeit („mixtio") zeigen. Aber man wird gestehen, der Zufall wäre immerhin merkwürdig. Die Engel — Heinrich vergisst nicht einmal bei dem Preise der überragenden Schönheit der sündigen Isolde der „troene" im Himmelreich mit ihren wunderschönen Engeln (Trist. 3929 ff.) —, die mystische Liebesvereinigung der Seele mit Christus, die Tat der Menschheit Christi am Kreuze bei beiden mit voller Hingabe ergriffene Themata! Ganz bestimmte theologisch-philosophische Voraussetzungen beim Dichter, wie sie vielleicht nur der gleichzeitig lebende gleichnamige Theologe kennt! Das genügt, um aus der blossen Möglichkeit wenigstens eine nicht ganz unbegründete Vermutung zu machen.

Nun darf man auch darauf aufmerksam machen, dass Heinrich mit grosser Liebe an ein anderes Lieblingsthema Dietrichs rührt, an die Lehre von den Himmelssternen. Zweifellos hatte Heinrich seine astronomischen Kenntnisse wie alle die Leute im Mittelalter durch das Quadrivium erhalten. Aber man bedenke: Er will erklären, warum der von Tristan und der blonden Isolde gemeinsam getrunkene Trank „sêr wider sîn art" zuerst nicht wirkte, sondern Tristan anfänglich Kraft fand, der Sünde zu widerstehen (Trist. 217 ff. 260 ff.). Der Punkt ist für Heinrich höchst wichtig, denn der fromme Dichter[1]) hatte allen Grund, das ganze Verhängnis auf die übernatürliche Wirkung des Zaubertranks zurückzuführen (s. Trist. 6710 ff.), selbst der so übel benachteiligte Marke erkennt an, dass Isolde und Tristan sündigen mussten (v. 6731 ff.). Heinrich spricht nun ganz so, wie jemand, der eine eigene neue Erklärung gibt (Bernt 169), wenn er sagt (v. 260 ff.):

„ichn mac dem tranke nicht sîn art
abe gereden noch enkan
wan mit der rede, die getân
ist von dem gestirne hie,"

nämlich, dass Tristan mit Königin Isolde einen Stern gemein hatte, „der im nu nicht als ê erschein und ir beider minne pflac, an dem die kraft (virtus) des trankes lac und genaturet nâch im was". Dieser Stern könne — so schliesst (vgl. „kiesen" v. 245) Heinrich per analogiam —, ebenso wie die „planêten", voran die „Fürsten des Gestirnes", Sonne und Mond, seine „eclypsim"[2]), „daz heizet ein gebreche"[3]), gehabt haben. Wer auf eine solche Erklärung bei so heterogenem Stoffe verfällt, dem muss die Lehre der „astrôlogi", auf die sich Heinrich mit Nachdruck beruft, einen tiefen Eindruck gemacht haben. Das Gleiche war bei Dietrich der Fall, der bei einem seiner Lieblings-

[1]) S. Trist. 31 ff. 51 ff.

[2]) Heinrich dekliniert nach damaligem Gelehrtenbrauch ganz richtig „eclypsis" (nomin.) — „eclypsim" (accus.) v. 248 f.

[3]) „Gebreche" ist auch ein mystisches Wort.

themata, den Intelligenzen (s. auch Krebs 106* f.), auf die Sphärentheorie[1]) ausgiebig Rücksicht nimmt (z. B. Krebs 57*. 65*), wobei er im Gegensatz zu Albert dem Grossen statt 10 lieber 9 Sphären annimmt. Dass Heinrich den Astrologen die Kenntnis der hippokratisch-aristotelischen Elementargegensätze „kelde, hitze, trucken, naz“ (v. 231 f.) als Erklärungsmittel zuschreibt, sei nicht vergessen. Es ist selbstverständlich, dass Dietrich die vier Elementarqualitäten kennen musste (zum Ueberfluss s. Krebs 50*, wo die 4 in fast der gleichen Reihenfolge stehen, und 51* ff., wo auch über die Qualitäten der Naturkörper, darunter die Gestirne, gehandelt ist).

Nur um das sichere Gesamtergebnis, dass Heinrich unter den Genossen von der damaligen Dichtergilde ein ungewöhnliches philosophisches Interesse bekundet, zu unterstreichen, seien für ihn einige Einzelheiten erwähnt: Der Tod ist nach ihm eine Folge des Uebermasses („überstreit“) von Kälte im Körper: die „natürliche Hitze“ verlässt eben den Leib (Hl. Kreuz 162 ff.). Also wieder die Lehre von den Elementarqualitäten! In der Vorlage stand davon nichts (Bernt 166). Er unterscheidet säuberlich an den Dingen „natûre“ (Definition) und „art“ (Einteilung) (Trist. 229, ebenso Hl. Kreuz 40!), hat die Termini „genatûret“ (Trist. 257), „form“ (Hl. Kr. 58), „figure“ (Hl. Kr. 42), „gefiguret“ (ebenda 59 = figurata), „materien“ = Gedichtstoff (Trist. 23), „geist în gôz“ (Hl. Kr. 45)[2]).

Ist es hiernach kühn, wenn wir eine Zugehörigkeit des Theologen Dietrich zu dem Geschlechte Heinrichs für möglich halten?

---

[1]) Die „spêre“ (Handschrift O: spera) erwähnte Heinrich v. 230 ausdrücklich neben natûre, art, louf, durchvart usw. als Forschungsgebiet der Astrologen.

[2]) Die 3 Dimensionen „lanc, wit unde breit“ (Trist. 426) sind vielleicht konventionell. Das „Tetragrammaton“ (Hl. Kr. 233), die Bäume cêdrus, cipressus, pînus (Hl. Kr. 372 ff.), die bekannten Steine crisolde, smaragde, topazius, onîchus, sardius (Trist. 4518 ff.) tun hier nichts zur Sache.

Studie zum Kausalproblem.

Von Dr. Therese Virnich in Bonn.

Wohl keinem Problem der neueren Philosophie ist eine solche Aufmerksamkeit geschenkt worden, als dem der Kausalität. Dennoch sind die Ansichten über Herkunft und Gültigkeit des Kausalsatzes geteilt. Nicht einmal der Inhalt ist auf eine allgemein anerkannte Form gebracht.

Das Kausalproblem ist nur der Teil eines umfassenderen, nämlich des Erkenntnisproblems. Knüpft alles menschliche Wissen an die Erfahrung an, oder gibt es ausser dem Erfahrungswissen auch angeborene Ideen oder angeborene Formen der Erkenntnis? und weiter, sollte letzteres der Fall sein, entsprechen dann diese Ideen oder diese Formen einer ausser unserem Bewusstsein bestehenden Wirklichkeit, oder sind wir vielleicht nicht im stande, über ihre allgemeine Gültigkeit zu urteilen? Die Verwirrung, welche durch die einander widersprechenden Anfworten des Empirismus und des Rationalismus, des Realismus und des Phänomenalismus hervorgerufen wird, zeigt sich am deutlichsten in der Kausalfrage; andererseits ist aber auch eine Lösung dieser Frage für das Gesamtproblem von grösster Bedeutung.

Ohne den Inhalt des Kausalsatzes festzulegen — es kann dies erst in der Folge der Untersuchung geschehen —, sei auf eine diesem Satze zukommende Eigentümlichkeit hingewiesen. Was den Kausalsatz auszeichnet, und was ihn in erster Linie zum Problem macht, ist der Charakter der Notwendigkeit, der ihm innewohnt. Jede Veränderung *muss* eine Ursache haben. Allerdings fällen wir auch andere Urteile allgemeinen Charakters, die notwendige Geltung beanspruchen; doch bei diesen handelt es sich um Formalprinzipien unseres Denkens. Zu ihnen gehört zunächst der Satz der Identität $A = A$. All unser formuliertes Denken vollzieht sich in Urteilen. Wenn wir nun nicht im stande wären, die Subjektsvorstellung als mit sich identisch festzuhalten, vermöchten wir überhaupt nichts von ihr auszusagen. Die Identität der Vorstellungsinhalte ist die Vorbedingung für die Möglichkeit unseres Denkens. Der Satz $A = A$ gibt gleichzeitig die Grundform aller in sich evidenten Sätze, jener Sätze nämlich, deren Prädikatsinhalt bereits im Subjektsinhalt gegeben ist. Sie scheinen überflüssig und sind doch im wissenschaftlichen wie praktischen Leben von grösster Wichtigkeit, da sie den Subjektsinhalt klarer ins Bewusstsein

erheben. Der Satz A = A ist logischen Ursprungs. Das Aussagen der Gleichheit ist ein in Beziehung setzen, wozu mindestens zwei Gegenstände erforderlich sind. Nun kann in der Denkordnung ein und derselbe Gegenstand zweimal gesetzt und somit auf sich selbst bezogen werden. In der Seinsordnung ist jeder Gegenstand nur einmal da, die Beziehung ist unmöglich, aber auch überflüssig.

Auch das zweite Formalprinzip unseres Denkens A non ungleich A trägt den Charakter der Notwendigkeit. Sachlich sagt es ja dasselbe wie der Satz der Identität, wenn es auch formell eine Erweiterung und Präzisierung bringt. Schon die negative Form dieses Satzes zeigt an, dass er aus unserem Denken erwachsen, sich auf das aussagende Denken bezieht.

Die Enge unseres Bewusstseins und die Langsamkeit unseres Denkens bringen es mit sich, dass alle jene Urteile, die nicht unmittelbar an die Wahrnehmung anknüpfen, oder deren Prädikatsinhalt nicht auf den ersten Blick durch den Subjektsinhalt gegeben erscheint, zum Bewusstsein ihrer Gültigkeit einer zureichenden Begründung bedürfen; d. h. sie müssen sich auf unmittelbar evidente Sätze zurückführen lassen. Diesem Satz von der zureichenden Begründung eines Urteils kommt nicht jene allgemeine Art der Notwendigkeit zu wie den beiden ersten. Wir können uns einen feiner organisierten Geist wie den unsern vorstellen, für den er überflüssig wäre.

Nicht zu verwechseln mit dem Satze der zureichenden Begründung ist der Satz der Kausalität. Jener ist logischer Natur, dieser ontologischer, wobei die Kategorie der Notwendigkeit allerdings auf einen logischen Einschlag deutet. Er bezieht sich nicht auf die Denkform, sondern auf den Denkinhalt. Da dieser nun durchgängig an die Erfahrung anknüpft, ist es nicht zu verwundern, dass der Empirismus auch die dem Satze innewohnende Notwendigkeit aus der Erfahrung glaubte ableiten zu können. Der Versuch musste scheitern. Auch die psychologische Erklärung Humes, wir hätten es mit einer inneren Nötigung zu tun, die von einer Vorstellung stets auf die mit ihr durch kausale Assoziation verknüpfte überleite, ist verfehlt. Hume unterscheidet verschiedene Arten der Assoziation; warum ist nun gerade die Assoziation durch kausale Verknüpfung an psychischen Zwang geknüpft, warum nicht auch die Assoziation durch Aehnlichkeit? Uebrigens ist die Nötigung, an die Hume denkt, gar nicht vorhanden. Eine Nötigung, anzunehmen, dass zwei Vorgänge, die bisher stets auf einander gefolgt sind, nun auch in alle Zukunft auf einander folgen werden, ist bei sorgfältiger Analyse nicht konstatierbar. Zudem gibt Hume dem Kausalsatz einen neuen Inhalt. Der Satz sagt ja nicht, dass zu gleichen Wirkungen stets die gleichen Ursachen gehören, sondern nur, dass überhaupt Ursachen vorhanden sein müssen.

Eine Diskussion der Kantschen Hypothese, der Kausalsatz habe aprioriischen Charakter, er sei eine Form unseres Verstandes, über deren Gültigkeit ausserhalb unseres Denkens wir nicht zu urteilen vermöchten, kann

erst in Frage kommen, wenn wir tatsächlich nicht im stande sein sollten, uns über den Ursprung des Satzes klar zu werden.

Die am allgemeinsten angenommene Fassung des Kausalsatzes lautet: Jede Veränderung verlangt eine Ursache. Die Erfahrung bietet uns die mannigfaltigsten Veränderungen, angefangen von den einfachen Ort- und Lageveränderungen bis zu den kompliziertesten Kulturverschiebungen. Ein einfaches Beispiel: ein Stein, der gestern auf der linken Seite des Baches gelegen, liegt heute auf der rechten. Dass der Stein nicht aus sich heraus seine Lage ändert, sondern tot ist, lehrt eine Erfahrung, die so alt ist wie das Menschengeschlecht. Hat nun ein Stein seine Lage verändert, so behaupte ich mit Notwendigkeit: diese Veränderung muss eine Ursache haben. Diese Notwendigkeit setzt sich aus zwei Stücken zusammen. Sie fusst 1. auf der Erfahrungstatsache, dass der Stein in seinen Lageveränderungen bedingt ist, und 2. auf dem logisch notwendigen, weil identifizierenden Urteil von der Form A = A: was bedingt ist, ist von etwas bedingt, und zwar selbstverständlich von einem andern. Ist es doch ein Widerspruch zu behaupten, dass etwas in derselben Beziehung bedingt und bedingend sei.

Eben weil dem Kausalsatze zwei Urteile zu grunde liegen mit verschiedenen Graden der Gewissheit, ein aus der Erfahrung gewonnenes, dessen Gewissheit von der Genauigkeit der Beobachtung und der Vollständigkeit der Induktion abhängt, und ein identifizierendes mit apodiktischer Gewissheit, daher die Uneinigkeit in der Wertung der Notwendigkeit, die dem Satze eignet, daher auch die Unsicherheit in der Festlegung des Inhaltes. So wollen ihn die einen nur auf bestimmte Veränderungen bezogen wissen, andere auf alle, andere auch auf das Sosein der Dinge, andere endlich auf das Sein schlechtweg. Nach dem angedeuteten Ursprung des Kausalsatzes ist in jedem Falle festzustellen, ob wir es mit etwas Bedingtem zu tun haben. Je augenscheinlicher die Bedingtheit zu tage tritt, um so gebieterischer macht sich in unserem Bewusstsein die Forderung des Kausalsatzes geltend.

Nun lässt sich durchgängig der ganze Bereich des unserer Erfahrung zugänglichen Naturgeschehens als allseitig bedingt nachweisen, und damit auch die durch dieses Geschehen herbeigeführten Zustände. Durch den Kausalsatz wird aber nicht ausgesagt, dass dieses Geschehen stets von denselben Bedingungen abhängig sein muss. Es ist durchaus nicht denkwidrig anzunehmen, dass das Naturgeschehen einmal andere Bahnen einschlägt, oder dass andere Welten möglich sind mit einer anderen Folge des Geschehens, selbst nicht, dass, wie St. Mill es ausmalt, Vorgänge regellos folgen. Denkwidrig ist nur, dass etwas Bedingtes zugleich unbedingt, oder etwas Unbedingtes zugleich bedingt sei. Wo z. B. Unbedingtheit vorausgesetzt wird, ist es ein Widerspruch, nach einer Ursache zu suchen; die sogenannte causa sui ist ein Unding.

Die Gebundenheit und Abhängigkeit alles Naturgeschehens kommt uns zumeist zum Bewusstsein in der unabänderlichen Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge. Doch ist diese Konstanz nur Erkenntnisgrund, nicht Seinsgrund, Folge eines festverketteten Bedingungszusammenhangs, nicht Ursache. Sie berechtigt nicht, Kausalität und Gesetzmässigkeit gleichzusetzen, oder den Inhalt des Kausalsatzes auf die Gesetzmässigkeit der Naturvorgänge in ihrer räumlichen und zeitlichen Verknüpfung zu beschränken. Die für uns erkennbare Beziehung von Bedingtem und Bedingendem ist allerdings an Raum und Zeit geknüpft (wie könnte sie auch sonst bei körperlichen Vorgängen stattfinden und noch viel weniger wie könnte sie erkannt werden?); aber sie erschöpft sich nicht darin. Die Veränderung, dieses Nacheinander von Zuständen kann nicht durch dieses Nacheinander bedingt sein, auch wenn die Folge konstant bleibt. Ist keine weitere Beziehung da, so ist überhaupt keine Bedingtheit vorhanden, sondern nur eine geordnete Folge isolierter, unbedingter Vorgänge. Die Erfahrung selbst weist darauf hin, dass für das Zustandekommen einer Veränderung mehr erforderlich ist als bloss räumliches und zeitliches Zusammentreffen ähnlicher Gegenstände.

Nach einer Forderung der Methodik muss bei der Untersuchung eines Problems von den einfachsten Fällen ausgegangen werden. Darum soll hier ein einfacher Fall physischen Wirkens zur Erläuterung dessen, was wir in der innern Beziehung zwischen Ursache und Wirkung erkennen, vorgelegt werden. Von dem psychischen und psychophysischen Wirken wird abgesehen. Da unser Bewusstsein im innigsten Zusammenhang mit einem Körper steht, ist der gegebene Weg zur Entscheidung der Frage: Ist mir der Begriff körperlichen Wirkens im Anschluss an die Erfahrung gegeben, und ev. was bietet die Erfahrung, eine Analyse der Wahrnehmung beim Wirken anderer Körper auf den meinen und umgekehrt. Meine Hand kommt mit einem Stein in Berührung. Meine Empfindung ist eine andere, je nachdem der Stein unter oder auf meiner Hand liegt. In letzterem Falle habe ich ein Druckgefühl, und bei passivem Verhalten bewegt sich meine Hand in der Richtung des Druckes. Soll diese Bewegung verhindert werden, muss meine Hand einen Gegendruck ausüben, welcher dem Drucke des Steines gleichkommt. Dass sie diesen Druck ausübt, nehme ich in einem Spannungsgefühl der Muskeln wahr. In diesen Erfahrungstatsachen erfasse ich das Wirken als innere Nötigung. Diese Nötigung oder Kraft kann von verschiedener Intensität sein: ich unterscheide sehr wohl den Druck des Eisenerzes von dem des Bimsteines. Wird auch die Kraft nicht in sich, sondern in ihren Wirkungen gemessen, so ist sie doch von diesen real verschieden. Die Wirkungen können hintangehalten werden, die Kraft bleibt; sie kann aufgespeichert werden (elektrische Energie); die Wirkungen können variiert werden.

Von den Wirkungen auf meinen Körper und durch diesen schliesse ich mittels Analogieschlusses auf das Wirken anderer Körper untereinander.

Im Sturme, d. i. in der bewegten Luft, bin ich gezwungen, mich mitzubewegen, sobald seine Stärke die in meinen Muskeln gelagerte Widerstandskraft übersteigt. Im selben Sturm wirbeln die Blätter, knicken Bäume, stürzen Gebäude. Soll ich nun nicht berechtigt sein, ähnliche innere notwendige Beziehungen anzunehmen zwischen der Luft und meinem Körper wie zwischen jener und den andern ausser meinem Körper befindlichen Gegenständen? Dabei ist räumliche Berührung notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung. Es besteht eine innere Beziehung zwischen den Körpern, die eben, weil sie innerlich ist, in meiner Erfahrung nur konstatiert werden kann, wenn ich im stande bin, den eigenen Körper in die Kausalkette einzuschieben. Doch auch wenn dies nicht geschieht, müsste schon Richtung und Intensität auf eine innere Abhängigkeit deuten. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass manches an dem Begriff des Wirkens für uns unklar bleibt.

Eine weit verbreitete, aber unbegründete Annahme ist, alles Wirken sei selbst wieder ein Gewirktwerden, jedes Bewegende selbst wieder ein Bewegtes. Die Erfahrung allein kann bei ihrer Beschränktheit nicht zu einem solch allgemeingültigen Urteil berechtigen. Zudem könnte gerade sie wegen der verschiedenen Grade der Bedingtheit, die sie uns bietet, eher für eine gegenteilige Ansicht angerufen werden. Andererseits enthält der Satz, dass es neben dem verursachten auch ein freies Wirken gebe, keinen Widerspruch. Umgekehrt schliesst der Gedanke an ein Verursachtes ohne letzte Ursache, die selbst nicht wieder verursacht ist, einen Widerspruch ein. Mit jedem Bedingten ist nach dem Umfange seiner Bedingtheit ein Bedingendes gesetzt. Ist nun dieses selbst wieder bedingt, so ist mit ihm abermals ein Bedingendes gesetzt, und so fort. Die ganze Reihe steht und fällt aber mit einem letzten Unbedingten; die Grösse der Reihe tut nichts zur Sache, mit jedem neuen Glied der Reihe gewinnt die Forderung des Unbedingten an Kraft. Gibt es kein Unbedingtes, so auch kein Bedingtes.

Was für das Geschehen, gilt entsprechend auch für das Sein. Ganz allgemein betrachtet, ist das Sein entweder abhängig oder unabhängig. Dieses besteht in sich selbständig, jenes nur so lange, als die Bedingungen wirksam sind, die ihm das Dasein verschaffen. Alles Gewordene muss demnach bedingt sein. Ein absolutes Werden aus nichts gibt es nicht; es ist dies eine Fiktion, wie schon der Begriff des Nichts andeutet. Das Nichts hat in der ontologischen Ordnung keine Berechtigung. Jedes Sein, das neu entsteht, muss von einem schon Bestehenden getragen werden, und zwar in einer innern notwendigen Verknüpfung. Entstände es aus sich, so müsste es schon da sein, ehe es zu existieren anfängt, was ein Widerspruch ist.

Bedingtes und Bedingendes, Wirkung und Ursache müssen insofern proportional sein, als die Ursache die Wirkung nach dem ganzen Umfange

ihrer Bedingtheit decken muss. Finden wir eine Ursache, welche das nicht tut, so haben wir eben eine Teilursache.

Das Vorhandensein und der Umfang der Ursache wird uns mit der Erkenntnis der Bedingtheit gewiss. Wie jedoch diese Ursachen im Einzelnen beschaffen sind, lehrt nur die Erfahrung. Führt uns somit der Kausalsatz über die Erfahrung hinaus? Ja und nein; ja insofern, als das Bedingte, das sich der Erfahrung bietet, nicht mit dem Unbedingten zusammenfallen kann; nein insofern, als das Unbedingte nur in dem Bedingten erkannt wird, und nur soviel von ihm erfasst wird, als in dem Bedingten an Forderungen ausgesprochen liegt. Diese Erkenntnis des Unbedingten, deutlicher gesagt, diese Gotteserkenntnis mag manchem unvollkommen erscheinen. Doch, erkennen wir irgend etwas vollkommen? Wir erkennen alles nur aus Wirkungen, nichts von Grund aus, nicht einmal uns selbst.

Die Formulierung des Kausalsatzes: Jedes Bedingte setzt nach dem Umfange seiner Bedingtheit ein Bedingendes voraus, kann als Tautologie gescholten werden; dennoch ist sie nicht überflüssig. Sie legt den aus der Erfahrung abgeleiteten Begriff des Bedingten auseinander und stellt die Aufgabe, das unserer Erfahrung sich bietende Wirkliche nach all seinen Bedingungen zu untersuchen und den viel verschlungenen Fäden dieser Beziehungen nachzugehen. Sie leitet ferner an, in Natur-Sein und Geschehen, das in allseitiger Bedingtheit vor uns steht und in unübersehbar vielen ineinander greifenden Kausalreihen zu einem wunderbar harmonischen Ganzen sich auswächst, die überwältigende Offenbarung eines Unbedingten zu sehen, von dem der grosse Naturforscher Linné sagte: „Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem expergefactus a tergo ranseuntem vidi et obstupui".

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Zur Analyse des Subjektsbegriffs. Eine logisch-psychologische Studie. Von B. W. Switalski. Braunsberg (Ostpr.) 1914, Heynes Buchdruckerei. 57 S.

Ueber Zweck und Einteilung der vorliegenden Studie sagt der Verf.: „Um eine allseits befriedigende Lösung des Problems der Subjektivität anzubahnen, muss möglichst unbefangen, also ohne jedes polemische Interesse, der Subjektsbegriff selbst durch Analyse der in ihm enthaltenen, für die Erkenntnisgewinnung wichtigen Momente geklärt werden. Einen Beitrag zu dieser Klärung soll die vorliegende Studie liefern, indem sie die Begriffspaare: Erkenntnissubjekt und Ichbewusstsein, Bewusstseins-Subjekt und Wirklichkeit, empirisches und absolutes Subjekt vom logischen Gesichtspunkte aus, unter Zuhilfenahme psychologischer Erfahrungen, genauer zu bestimmen unternimmt“ (5).

Das Ergebnis des ersten und zweiten Teiles seiner Untersuchung fasst der Verf. wie folgt zusammen:

„Wie die Analyse des Erkenntnissubjekts (I) dem empirischen »Ich« das »reine« Ich, dem Subjektivismus die Autonomie als Norm und Ideal gegenüberstellte, so hat die Analyse der Beziehungen, in die das empirische Subjekt sich verwickelt findet II), dem Einzelsubjekt die Umwelt mit vielen gleichgearteten Subjekten und der Relativität der konkreten Wechselverhältnisse und Wechselwirkungen die absolute Reinheit des idealen Grundgerüstes von Beziehungen entgegengesetzt und dieses ideale Invariantensystem zugleich als einzig zuverlässige Basis aller Erkenntnisbetätigung erwiesen. Die Idealität dieses Systems allgemeingültiger Beziehungen bringt es in einen besonders engen Zusammenhang, ja, in ein Abhängigkeitsverhältnis zum autonomen »reinen« Ich, da ideale Geltung« immer »Geltung für ein Subjekt« besagt“ (39).

Das Gesamtergebnis ist folgendes:

„Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass die eigenartige Mittelstellung des empirischen Subjektes zwischen vorgefundener Naturgebundenheit und selbständiger Geistigkeit eine uneingeschränkte Gleichsetzung unserer im »Ich« sich kundtuenden Subjektivität mit der Autonomie verwehrt. Nur durch Selbstüberwindung d. h. durch Loslösung von allem empirisch Variablen in uns gelangen wir zur Erstarkung unserer Selbständigkeit, also zur allmählich fortschreitenden Annäherung an das Ideal der Autonomie (I)“.

„Diese Vollendung des eigenen »Selbst« wird aber dadurch erschwert, dass wir nicht bloss Beobachter, sondern Glieder des Wirklichkeitszusammenhanges sind. Im Wirken und Leiden haben wir zur Umwelt Stellung zu nehmen und in diesem Ringen mit ihr unsere Subjektsnatur zu entfalten. Die Variabilität der einzelnen Wirklichkeitsreihen, zu denen auch unsere Subjektivität im allgemeinen und unser Erkenntnisprozess im besonderen gehört, steigert die Komplikation unserer Erkenntnis, die eine allseitige und eindeutige Zuordnung ihrer selbst zu den übrigen Wirklichkeitsreihen anzustreben hat. Vor dem Versinken im Strome des wirklichen Geschehens sucht sich nun das empirische Subjekt zu retten, indem es, vermöge der in ihm erwachenden und erstarkenden Selbständigkeit (Autonomie), ein ideales Invarientensystem zum Behufe der Fixierung der einzelnen Reihen und ihrer Beziehung zu einander konstruiert (II)".

„Das Ideal des autonomen Subjekts mit dieser Struktur eines apriorischen, aller Erfahrung zu Grunde liegenden Invariantensystems reicht aber als solches nicht aus, um alle Rätsel des Erkenntnisproblems, die aus dem Gegensatz unserer Subjektivität zu den von uns unabhängigen Erkenntnisobjekten sich ergeben, zu beseitigen. Gerade die Beziehung unserer Erkenntnisse auf die Realität wie die einander vielfach durchkreuzende Verknüpfung des Idealen und Realen in uns und um uns hat uns zu der Ueberzeugung geführt, dass unser Streben nach Autonomie und zugleich nach allgemeingültiger, sachlich bedingter Erfassung des Gegebenen nur deshalb realisierbar ist, weil das absolut autonome Subjekt nicht bloss ein von uns konstruiertes Ideal, sondern der aus sich seiende, Idealität und Realität, uns und die Umwelt in gleicher Weise schöpferisch begründende Gott ist. Für das empirische Subjekt ergab sich aus dieser Erkenntnis und der in ihr gesetzten Spannung zwischen dem empirischen und dem absoluten Subjekt erst die vollgültige, unausgesetzt uns anregende und antreibende, ethisch religiöse Verpflichtung, aus der uns zersplitternden Vielheit des Erfahrungslebens zur Einheit einer in Gott begründeten Weltansicht vorzudringen und so unsere Wahrheitserkenntnis immer mehr vom Dunkel der Empirie zu befreien, indem wir auf sie das Licht der »Wahrheit an sich« wirken lassen (III)" (57).

Die hiermit skizzierte Studie ist eine willkommene Ergänzung zu der in dieser Zeitschrift XXVII (1914) 384 f. besprochenen Schrift des Verfassers „Vom Denken und Erkennen": das dort nur in den Grundlinien gezeichnete erkenntnistheoretische System des Vf.s erhält hier einen weiteren Ausbau durch eine methodisch wie sachlich gleicherweise vorzügliche Analyse mehrerer für die Lösung des Erkenntnisproblems grundlegender Begriffspaare. Der Verfasser denkt und spricht im Geist der modernen Philosophie. Ihre Art, das erkenntnistheoretische Problem anzupacken, greift er auf und ihre gesicherten Ergebnisse macht er sich zu eigen, unter Abweisung des für ihn Unhaltbaren. Eine grosse Rolle spielt in der vorliegenden Studie (wie auch bei Alois Müller, „Wahrheit und Wirklichkeit, Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem", Bonn 1913) der „Invarianten"-Begriff. De nominibus non est disputandum: Der „Invariantenbegriff" deckt sich zum Teil mit dem Universalen (abstractum und reflexum) der Scholastiker. Hieraus ersieht man, welch grosse Bedeutung der Universalienlehre bei der Lösung des erkenntnistheoretischen Poblems

zukommt, worauf von neuscholastischer Seite aus neuerdings wiederholt hingewiesen worden ist. Durch die Hinaufleitung aller Invarianten auf das absolute Subjekt, auf Gott, wird dem pantheistischen Einheitsbedürfnis in der allein berechtigten Weise Rechnung getragen, wie auch des Subjektivismus, Relativismus und Psychologismus begründete Forderungen durch die unbefangene Herausschälung alles Subjektiven und Variablen aus dem Komplex unserer Erkenntnisse zu ihrem Rechte kommen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Naturphilosophie (und Religionsphilosophie).

1. **Die neuere Kritik der Entwicklungstheorie**, besonders des Darwinismns. Von Fr. Posch.

2. **Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma.** Von A. Rademacher. Köln 1914, Bachem.

1. Die Entwicklungslehre hat seit ihrer Begründung durch Darwin und Lamarck zahlreiche und starke Wandlungen durchgemacht, sie hat eine Geschichte hinter sich. Kaum ein Gedanke der ursprünglichen Theorie hat der Kritik Stand halten können, jedenfalls hat er sich sehr starke Modifikationen gefallen lassen müssen. Insbesondere sind es zwei neuere Entdeckungen bzw. Theorien, die eine radikale Revolution hervorgebracht haben: es ist die Mendelsche Vererbungslehre und die de Vriessche Mutationstheorie.

Gut orientiert der Vf. der an erster Stelle genannten Schrift über den gegenwärtigen Stand des Evolutionsproblems, indem er nicht nur die Theorie, sondern auch die Kritiken derselben vorführt[1]). In Bezug auf die Erblichkeitsfrage sagt er: „In der Voraussetzung Darwins und Lamarcks individueller Variationen liegt eine grosse Schwäche ihrer Systeme. Der Mangel an kritischer Prüfung, die einfache Hinnahme der Erblichkeit als Tatsache birgt besonders für den Darwinismus den gefährlichsten Angriff-punkt, an welchem denn auch ihm gefährliche Wunden geschlagen wurden. Darwin gesteht selbst einmal: »Die Gesetze, welche die Erblichkeit regeln, sind grö-stenteils unbekannt«. Wir müssen uns wundern, dass er trotzdem so weitgehende Schlussfolgerungen gerade auf der Erblichkeit der kleinen Unterschiede aufbaute". Der schärfste unter den neueren Kritikern, Johannsen, erklärt, dass „gerade die dürftige Einsicht in die Erblichkeitsgesetze eine Schwäche fast aller Entwicklungshypothesen ist".

[1]) Der Verf., Oberlehrer am Kaiser Karls-Gymnasium in Aachen, wurde zu den Fahnen einberufen, konnte also die neuesten Erscheinungen nicht mehr berücksichtigen; wir werden sie nachtragen.

Der Engländer Galton suchte auf statistischem und mathematischem Wege diesem Uebelstande abzuhelfen, nämlich Gesetzmässigkeiten in der Vererbung aufzufinden, und wirklich fand er als Erblichkeitsziffer $^1/_2$, d. h. die Kinder erhalten durchschnittlich von den Eltern deren persönliche individuelle Abweichung. Das war sehr günstig für die Selektion: durch geschickte Auswahl kann man Neues, schliesslich eine neue Rasse züchten. Aber weitere Untersuchungen haben gezeigt, dass die Variabilität nur quantitativ verändert, nicht qualitativ neue Charaktere schafft, sie ist nur linear, nicht allseitig, wie es der Darwinismus verlangt. Es ist ja auch der Einfluss von Kreuzungen, welche neue Merkmalskombinationen einführen können, oder von eingeführten wilden Rassen, und von sprunghaften Mutationen nicht auszuschliessen. Eine Typenverschiebung ist erst nachgewiesen, wenn feststeht, dass das Verschobene wirklich ein Typus, eine einheitliche Rasse war. Johannsen widerlegt die Einheit an dem Galtonschen Material selbst.

Der Nachweis eines einzigen Ausgangstypus lässt sich nur erbringen, wenn mit Individuen gearbeitet wird, die gleichen Vater und Mutter haben, d. h. selbstbefruchtend sind. Den äusseren Merkmalen entspricht etwas in den Keimzellen und der Erbmasse; Johannsen nennt diese erblichen Elemente Genen. Die Gesamtheit aller Individuen, bei denen eine Kombination verschiedener Genen durch Kreuzung ausgeschlossen ist, nennt Johannsen eine „reine Linie", den durch sie dargestellten Typus einen Biotypus oder Genotypus. Versuche mit solchen reinen Linien an Bohnen angestellt beweisen, dass die Selektion für sie völlig null ist. Die Typen sind fest und die Norm ihrer Reaktionsweise in den betrachteten Merkmalen konstant. Daraus folgt: die Zuchtwahl kann nichts Neues schaffen; damit ist dem Darwinismus definitiv der Boden entzogen.

„Auf dem Boden des Mendelismus erhalten wir die Erklärung dafür, weshalb der Versuch, auf dem Wege der Selektion den genannten Erfolg herbeizuführen, erfolglos bleibt und erfolglos bleiben muss, und zwar durch das Prinzip der Anhäufung der Erbfaktoren".

Neuerdings macht der Lamarckismus sich wieder als starker Konkurrent des Darwinismus geltend, der bekanntlich durch Anpassung die neuen Charaktere erklärt. Unter andern Schwierigkeiten ist besonders hervorzuheben, dass die Organismen Eigenschaften besitzen, die für sie ganz nutzlos sind, wie die Gallenbildungen der Blätter, die nur Insekten dienen. Die Hauptschwierigkeit aber besteht in der Vererbung der durch Anpassung erworbenen Eigenschaften. Bölsche glaubt das Problem durch Kammerer endgültig gelöst und damit die Weiterentwicklung der Organismen sicher begründet, der nüchterne Forscher Johannsen hält es dagegen „für ein gefährliches Zeichen, wenn einige Autoren immer und wieder als sprudelnder Born positiver Angaben auftreten". Posch kann aber erklären: „Es ist zur Zeit in keinem einzigen Falle mit Sicherheit

nachgewiesen". Dies trifft auch noch zu nach den neuesten Experimenten Kammerers, die Posch noch nicht kennen konnte.

Darüber liegt eine neueste Abhandlung von F. Baltzer[1]) vor. Er sagt unter anderm:

„Wir sehen oft, dass eine neue Eigenschaft nur vom Körper, dem Soma, ausgebildet wird, dass aber die Keimzellen in diesem Soma das neue Merkmal nicht übernehmen. Dementsprechend fehlt es auch bei den aus ihnen hervorgehenden Nachkommen. Die Eigenschaft ist damit rein somatisch, sie ist auf das individuelle Leben des Tieres beschränkt geblieben und vererbt sich nicht. Der tierische und pflanzliche Körper bildet solche somatogenen, nicht erblichen Charaktere oft als Anpassungen an äussere Lebensbedingungen".

„Andererseits haben grosse Versuchsreihen gezeigt, dass nicht selten die im Soma gelegenen Keimzellen direkt, durch das Soma hindurch von äusseren Einwirkungen getroffen und beeinflusst werden. In diesem Falle bleibt das Muttertier unverändert; die Nachkommen aber zeigen eine Abänderung und vererben sie auf die weiteren Generationen. Ein solches Merkmal wird, da es durch direkte Beeinflussung der Geschlechtszellen von aussen entstand, als blastogene Eigenschaft bezeichnet. Solche blastogenen Erwerbungen können nicht als Anpassungen an besondere äussere Verhältnisse betrachtet werden. Vielmehr sind es beliebige, für das Leben des Individuums anscheinend gleichgültige oder geringwertige und kaum nützliche Eigenschaften. Anpassungen können aus ihnen nur durch Selektion hervorgehen".

„Nun finden wir aber in der Organisation zahlloser Organismen Anpassungen, die sich als zum Artbild gehörend auf die Nachkommen vererben. Die Frage ist: Können solche Anpassungen auf die genannte Weise ohne Wirkung einer Selektion somatisch entstanden und erblich geworden sein? Gerade sie bilden ein Hauptproblem für die Deszendenztheoretiker. Es erhellt daraus, wie bedeutsam es ist, wenn es gelingt, experimentell wirkliche Anpassungen hervorzurufen. Aber auf der Hand liegt auch, dass sie deszendenztheoretisch nur Wert haben, wenn sie sich auf die Nachkommen vererben".

Solche Versuche hat nun seit längerer Zeit P. Kammerer am Feuersalamander[2]) unternommen; er glaubt die Frage bejahen zu dürfen. Doch drückt sich Baltzer viel rückhaltender aus: es sei allerdings „die Wahrscheinlichkeit somatogener Entstehung und Vererbung der von K. erzielten Abänderungen gestiegen"; aber er gibt zu, dass „das Lager der-

[1]) Ueber die Vererbung erworbener Eigenschaften. Die Naturw. 1914 S. 987–998.

[2]) Vererbung erzwungen an Farbveränderungen. Arch. f. Entw.-Mechan. 1913.

jenigen Forscher sehr gross ist, die annehmen, dass solche individuellen Anpassungen nicht auf die Nachkommen vererbt werden können.

Auch ist der Einwand, dass die Neuerwerbungen auf Mutationen beruhen, nicht ganz abzuweisen, sowie auch der Umstand, dass die neuerworbenen Charaktere bei Nachkommen, die in neutralem Milieu gehalten werden, sich wieder allmählich verlieren, wenig günstig für die Deszendenztheorie ist.

So ist also auch durch diese neuesten Versuche die Frage, ob erworbene Eigenschaften vererbt werden können, nicht entschieden, und es können darum die Deszendenztheoretiker die Vererblichkeit nicht als eine Stütze ihrer Lehre gebrauchen.

Aber noch eine andere hochgehaltene Stütze der Deszendenz ist gestürzt: Der Atavismus. Wiedersheim glaubte mehrere hundert Rückschläge am menschlichen Körper nachweisen zu können, die ganz sonnenklar seine Abstammung vom Tiere bewiesen. Diese Berufung ist nun durch das sogenannte Dollosche Gesetz abgeschnitten. Dasselbe lautet: „1. Ein im Laufe der Stammesgeschichte verkümmertes Organ erlangt niemals wieder seine frühere Stärke. 2. Ein im Laufe der Stammesgeschichte gänzlich verschwundenes Organ kehrt niemals wieder. 3. Gehen bei der Anpassung an eine neue Lebensweise (z. B. beim Uebergang von Schreittieren zu Klettertieren) Organe verloren, die bei der früheren Lebensweise einen hohen Gebrauchswert besassen, so entstehen bei der neuerlichen Rückkehr zur alten Lebensweise diese Organe niemals wieder; an ihrer Stelle wird ein Ersatz durch andere Organe geschaffen". Es gibt also keinen „Atavismus" in diesem Sinne, als solchen wollte man z. B. das Auftreten überzähliger Zehen beim Pferde ansehen. „Die Untersuchungen Reinhardts über die Pleiodaktylie beim Pferde haben jedoch in klarster Weise gezeigt, dass es sich in allen genauer untersuchten Fällen um eine asymmetrische Neubildung, und zwar meist um die Spaltung des mittleren Zehenstrahles handelt, ganz ebenso wie die Pleiodaktylie beim Schweine und beim Menschen nicht als ein ‚Atavismus' oder als ein Rückschlag auf eine entferntere Vorfahrenstufe angesehen werden darf . . . Diese sowie alle ähnlichen bisher beschriebenen Fälle von angeblich morphologischen Atavismen haben sich bei genauerer Untersuchung als Erscheinungen erwiesen, die nicht das Geringste mit den von den Vorfahren durchlaufenen Stufen zu tun haben" [1]).

Eingehend befasst sich der Vf. mit der dem Darwinismus direkt entgegengesetzten Mutationslehre. Während Darwin und auch Lamarck eine allmähliche, in kleinen Schritten fortschreitende Weiterbildung der Organismen annahmen, zeigt die Mutation eine sprungweise Entwicklung. Vf. führt deren mehrere Arten an:

[1]) Neuere Wege phylog. Forschung. Vortrag von O. Abel auf der 85. Vers. Deutscher Naturforscher.

„Die wichtigsten der den verschiedenen Arten der Mutationen gemeinsamen Züge sind: sie treten plötzlich auf, aber selten; sie geben der von ihnen betroffenen Art ein neues, dem bisherigen durchaus ungleiches Aussehen . . . Sie können in jeder Richtung stattfinden und sind unbegrenzt". De Vries glaubte eine solche Mutation an einer Oenothera beobachtet zu haben; ein neuerer Kritiker erklärt, ein unpassenderes Objekt hätte er nicht wählen können, auch Vf. unterwirft diese Beobachtungen einer Kritik; nach Johannsen sind die neuen Eigenschaften durch Spaltungen und Rekombinationen nach Kreuzungen grossenteils zu erklären. Aber trotzdem ist die Mutationstheorie selbst nicht überwunden.

„Wenn wir das Gesamtergebnis der neuen experimentellen Untersuchungen über Mutationen im Zusammenhang mit den paläontologischen Arbeiten überblicken, so ist an dem Vorkommen von Mutationen, dem Auftreten neuer, erblich veränderter Formen nicht zu zweifeln. Freilich betreffen alle bis jetzt bekannten Fälle nur Bildungen von verhältnismässig geringem Umfang". In Bezug auf die letztere Einschränkung sagt Dépéret: „Die Explosionen nach de Vries und Nilson, so interessant sie vom biologischen Gesichtspunkt auch sein mögen, erklären nur die Bildung verwandter Arten, die einander so nahe stehen, dass kein Naturforscher daran denken wird, sie in verschiedene Gattungen einzureihen". Und in Bezug auf die Paläontologie bemerkt er: „Beschränkt man sich auf die Vorgänge, die genau zu beobachten sind, so wird man zur Zeit keinen einzigen Vorgang einer Saltation, keinen einzigen Fall plötzlicher Veränderungen mit vollständiger Sicherheit aus der Paläontologie anführen können, welche das Divergieren zweier Gattungen, zweier Familien und noch weniger zweier Ordnungen fossiler Tiere zu erklären gestatten" [1]).

Weit ungünstiger urteilen über die Mutationstheorie andere Fachmänner. In der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" wurde sie sogar als Mythus bezeichnet:

Der „Mythus von der Mutationstheorie" ist eine Mitteilung aus der Science 1914 in den „Naturwissenschaften" 1914 S. 780. Besonders eifrig wurde die Theorie in Amerika aufgegriffen, und gerade von da kommt der gewaltigste Stoss gegen sie. Auf seine eigenen Beobachtungen und auf die der Proff. Bradley und Davis der Harvard-Universität gestützt, erklärt Edw. C. Heffrey:

„Die Mutationstheorie scheint demnach nutzlos auf der biologischen Bühne zu verweilen und kann jetzt augenscheinlich in die Rumpelkammer der erledigten Hypothesen verwiesen werden". Seine Beweisführung stützt sich auf die moderne Vererbungslehre: „Oenothera ist keine natürliche Art, sondern eine Bastardform". In den Bastarden treten bekanntlich

[1]) Die Umbildung der Tierwelt (deutsch von Wegener. 1909) 257.

frühere Eigenschaften von Vorfahren ganz unvermittelt auf. Die Möglichkeit bei Oenothera hatten bereits andere Forscher behauptet.

Die hybride Natur einer Pflanze wird am besten durch die Sterilität des Pollens erkannt, die Heffrey nicht nur für Oenothera, sondern für die ganze Familie der Oenagraceen, zu der Oenothera gehört, nachweist. Die hybride Natur der Fuchsien ist bekannt, bei einigen Varietäten ist der Pollen fast ganz steril. Aber auch bei wildwachsenden Pflanzen, z. B. bei den Epilobien (Oenagraceen), kommt häufig Bastardierung vor. Bei O. Lamarckiana, die de Vries untersuchte, ist ein Drittel des Pollens steril; auch bei den kräftigeren Mutanten ist der Pollen grossenteils steril. Oenotheren, die als gute Arten verzeichnet werden, haben sterile Pollen. Die Untersuchung eines grossen Materials wilder Oenothera-Arten führte Heffrey zu dem „augenscheinlich unvermeidbaren Schluss, dass spontaner Hybridismus bei dieser Gattung äusserst gewöhnlich ist, und dass sie im allgemeinen einen Zustand hoher genetischer Unreinheit aufweist".

Zum Nachweise der Entstehung der Arten durch Mutation oder Sprungvariation hätte darnach keine weniger geeignete Pflanzengruppe ausgewählt werden können. Doch ist mit der Ausschaltung der Oenothera die Mutationslehre selbst nicht widerlegt.

„Ueber den gegenwärtigen Stand der Mutationstheorie" berichtet objektiv E. Lehmann[1]):

Von vorneherein weist er darauf hin, „dass durch in der freien Natur aufgefundene abweichende Formen niemals auch nur das allergeringste über den Charakter einer Form, ob Mutante oder Kombinante, oder auch nur selektiv entstandene Form ausgesagt werden kann. Es sind also die Mitteilungen über in der freien Natur aufgefundene Mutationen aus jeder ernsten Diskussion über das Mutationsproblem unweigerlich auszuscheiden. Solche neuaufgefundene Formen als Mutationen zu beschreiben, ist ein Missbrauch, der leider auch aus ernsten vererbungswissenschaftlichen Werken noch nicht völlig ausgemerzt ist".

Wie also Darwin die Beobachtungen über künstliche Zuchtwahl auf die freie Zuchtwahl ganz unlogisch übertrug, so ist es unlogisch und sachlich unrichtig, von den Mutationen der Kultur auf Mutationen in der Natur zu schliessen.

Zwei neue Entdeckungen haben über die Mutationen mehr Licht verbreitet: Die reinen Linien von Johannsen und die Vererbungslehre Mendels. Johannsen „hat gezeigt, dass eine äusserlich scheinbar einheitliche Pflanzenart, eine elementare Art im Sinne de Vries', eine Population darstellt, aus einer Menge erblich durchaus konstanter, oft nur durch geringe Unterschiede getrennter Typen besteht. Erst durch die

[1]) Die Naturw. 1914 S. 597.

allersorgfältigste, auf statistischem Boden stehende Vererbungsuntersuchung lassen sich häufig diese Typen oder reinen Linien auffinden und isolieren. Es kann demjenigen, der auf dem Boden dieses durch ungemein zahlreiche Tatsachen belegten Prinzips steht, nicht im mindesten mehr fraglich sein, dass eine erbliche Veränderung irgend eines Typus erst dann mit Sicherheit feststellbar ist, wenn diese Feststellung innerhalb einer solchen reinen Linie einer genotypisch einheitlichen Sippe ausgeführt wird. Denn legen wir solchen Untersuchungen eine Population zugrunde, so haben wir für alles weitere nicht die geringste Gewähr der Einheitlichkeit mehr, vor allem kann die schon vorhandene Vielförmigkeit in Verbindung mit Kreuzungseinflüssen früherer Generationen zu den allerverschiedensten Täuschungen führen".

Der Mendelismus zeigt, „wie komplexer Natur auch anscheinend völlig reine Formen sind. Besonders bei fremdbefruchtenden Organismen kann man auch nach generationslanger Erziehung in reinen Linien, also in Stammbaumkulturen, ausgehend von einem einzigen selbstbefruchteten Individuum, noch nicht mit Sicherheit sagen, ob man es wirklich mit homozygotischem, isogenem Material zu tun hat. Immer werden auch dann noch einzelne Individuen verschiedener genotypischer, also erblicher Konstitution sein. Man kann aber, wie die moderne Mendelforschung gezeigt hat, den Pflanzen von aussen ihre innere genotypische Konstitution nicht ansehen, und so ist es wohl denkbar, dass auch nach langer Stammbaumkultur auch in äusserlich durchaus einheitlich erscheinendem Material neue Kombinationen von Erbeinheiten auftreten, welche dann äusserlich das Entstehen plötzlich auftretender, abweichender Varianten, mit andern Worten: Mutanten vortäuschen".

„Wir haben also heute auf dem Boden des reinen Linienprinzips und des Mendelismus bei neuauftretenden und in der Kultur neu beobachteten erblichen Formen scharf zu unterscheiden zwischen Mutanten und Kombinanten. Um Mutanten kann es sich nur handeln, wenn unabhängig von einer Kreuzung eine Veränderung der genotypischen Konstitution aufgetreten ist. Eine solche Mutante lässt sich mit völliger Sicherheit nur in durchaus isogenem Material feststellen und von einer Kombinante unterscheiden. Dabei kommt es auf die Grösse der Abweichung der Mutante von der Ausgangsform nicht an. Eine Kombinante hingegen tritt auf, wenn durch Zusammentreffen oder Wiederzusammentreffen vorher getrennter Erbeinheiten neuartige erbliche Formen entstehen".

Ueber die Versuche de Vries' mit Oenothera ist viel diskutiert worden. „Es hat sich dabei herausgestellt, dass er bei seinen Arbeiten mit Oenothera Lamarckiana nicht von einer Form, die sich als homozygot erwies, ausgegangen ist. Er hat seine Mutation bei Oenothera nicht in einer reinen Linie betrachtet. Da die Oenotheren in der freien Natur

fast durchgehends Fremdbestäuber sind, so ist so gut wie sicher, dass de Vries als Ausgangsmaterial für seine Untersuchungen nicht einheitliches Material vor sich hatte, sondern hochgradig heterozygotisches". H. Nilson glaubt auf Grund seiner Untersuchungen an Oenothera feststellen zu können, dass die de Vriesschen Mutanten nur Neukombinationen versteckter Mendelscher Erbeinheiten sind. Neueste Untersuchungen fanden, dass bei den Oenothera-Abänderungen die Zahl der Chromosomen eine andere ist als die der Stammart. Lamarck. zählt 14, Gigas 18, andere 15. Darum nimmt man an, dass die Mutation auf einer neuen Verteilung der Chromosomen beim Reduktionsprozess beruht.

So Lehmann. Man sieht, die Deszendenzlehre hat noch viele Probleme zu lösen, ehe sie so sicher auftreten kann, wie manche ihrer Vertreter in grosser Selbstgenügsamkeit zu tun pflegen. Posch stellt ihr ein günstigeres Prognostikum für die Zukunft, unter drei Bedingungen: Erstens wird das Problem selbst mehr geklärt, die Frage schärfer formuliert. In erster Linie fragt man nicht: wie sind die gegenwärtigen Arten entstanden, sondern: wie können neue Formen im Reiche der Lebewesen entstehen? Zweitens wird die Frage nüchterner behandelt, die Phantasiestammbäume haben ihre Rolle ausgespielt. Drittens scheidet man die Weltanschauungsfragen aus der Diskussion aus, die Finalität wird neben der Kausalität als berechtigter Faktor mehr und mehr anerkannt.

Das mag bei ernsten Forschern zutreffen, aber gerade die populären Schriften verbreiten unter die Massen die Meinung, die Abstammung des Menschen vom Affen sei wissenschaftlich erwiesen. Die Weltanschauungsfrage verleiht bei den meisten der Frage den eigentlichen Reiz, ein Schöpfer ist damit abgetan. Aber auch in den höher stehenden Kreisen wird die Deszendenz bereits wie eine feststehende Tatsache auf alle geistigen Gebiete übertragen. Dies führt uns zu der an zweiter Stelle genannten Schrift.

2. Der Entwicklungsgedanke ergriff nach dem Auftreten Darwins und Lamarcks die Geister so mächtig, dass man ihn auch auf das geistige Gebiet übertrug und überall nur Werden, Entwicklung erblickte. Der Kulturfortschritt wurde sogar als höchstes Moralprinzip proklamiert; die Handlung hat nur so viel sittlichen Wert, als sie den Kulturfortschritt fördert. Von rohesten Anfängen hat die Kultur unaufhaltsam sich bis zu der erstaunlichen Höhe unserer Zeit entwickelt, und viele sind davon so berauscht, dass sie durch sie in der Zukunft den Himmel auf Erden erwarten. Wie ein Donnerschlag erhebt der jetzige Krieg seine Stimme gegen die moderne Kultur. Eine solche Niedertracht in Gesinnung und entsetzliche Barbarei in Schandtaten bei unseren Feinden hat die Erde auch in den rohesten Zeiten nicht gesehen.

Selbstverständlich muss auch die Religion ein Produkt der Entwicklung sein, vom Fetischismus bis zur höchsten Stufe, dem Monismus

und der Immanenzreligion. Man hört häufig, dass in unserer Zeit das religiöse Interesse sich gesteigert habe. Das ist eine arge Täuschung: das, was man da Religion nennt, ist der direkteste Gegensatz zur Religion, d. h. der einzig wahren Religion. Alle Objektivität wird der Religion benommen, sie besteht in einem Erlebnis, das Ich ist nun Gegenstand der Religion.

Ein Fachmann wie M. Müller konnte mit Berufung auf seine religionsgeschichtlichen Forschungen erklären: Die Geschichte aller Religionen ist die Geschichte ihres Verfalls. Dies trifft ganz ausnahmslos zu, wenn nicht ein göttliches Prinzip in ihnen wirksam ist, wie auch ohne inneres vom Schöpfer begründetes Prinzip statt einer Weiterentwicklung der Organismen eine fortschreitende Verschlechterung sicher eingetreten wäre, wie dies seinerzeit A. Wiegand treffend nachwies. Nimmt man aber ein solches inneres Entwicklungsprinzip an, so kann man der Entwicklungslehre weitgehende Zugeständnisse machen, wie dies auch der Vf. vorliegender Schrift tut, indem er die richtige Mitte zwischen gänzlicher Ablehnung und fanatischer Verfechtung hält. Dementsprechend vertritt er auch eine Weiterentwicklung auf religiösem Gebiete, selbst inbezug auf die Offenbarung und das Dogma, wobei er freilich die absolute Unveränderlichkeit der Wahrheit gegen Relativisten, Modernisten usw. sehr scharf betont. Er bemerkt sehr gut: „Die Glaubenslehren sind keine toten starren Formen, keine Versteinerungen, sondern Geist und Leben. Man kann in einem sehr wahren Sinne von einer Weiterbildung der Religion reden, indem man darunter nicht bloss die Durchdringung der Lebensführung mit den Grundsätzen des Glaubens, sondern auch die tiefere geistige Erfassung und harmonische Verbindung der Glaubenslehren zur einheitlichen Weltanschauung versteht . . . Jede erkannte Wahrheit ist, wie auf dem Gebiete des Natürlichen, so auch auf dem des Glaubens„ die Prämisse für weitere, tiefere, allgemeinere Erkenntnisse. Wie der Balsam erst zerrieben werden muss, um seinen Wohlgeruch zu verbreiten, so müssen auch die Heilswahrheiten unter saurer Geistesanstrengung analysiert und im einzelnen meditiert und spekulativ durchdrungen werden, um das Geist- und Herzbefriedigende, welches ihnen innewohnt, zum vollen Genuss gelangen zu lassen".

Aeussere Impulse zur Weiterentwicklung sind wie bei dem biologischen Fortschritt auch hier wirksam. Es ist einmal die individuelle verschiedene Auffassung des Offenbarungsinhaltes. Die Verschiedenheit regt zum Nachdenken an, fördert den Austausch und damit eine allseitigere Erfassung der religiösen Gedanken. „Es entspricht weiterhin auch der Weisheit der göttlichen Pädagogik, dem Menschen nicht mit einem Male den verborgenen Schatz der Naturwahrheiten und der Glaubensgeheimnisse aufzuschliessen, aber sie hat ihm den Schlüssel in die Hand gegeben zu dem grossen Archiv der Urkunden, auf denen die Grosstaten

Gottes im Reich der Natur wie der Gnade aufgeschrieben sind. Er soll sich selbst in sie vertiefen, um sie deuten und verstehen zu lernen".

Dem möchte ich noch hinzufügen, dass Gottes Weisheit die geschöpflichen Kräfte wirken lässt, soweit sie seinen Plänen dienen können, und nicht selbst schafft, was sie vollbringen können. Er verlangt dabei von ihnen Anstrengung, bereitet ihnen aber dabei auf geistigem Gebiete edelste Befriedigung bei dem Gelingen ihrer Anstrengungen. Die Erforschung selbst gehört zu den edelsten Beschäftigungen des Geistes.

Dazu kommt, dass die göttliche Güte und Weisheit bei ihren Mitteilungen an die Menschen sich deren Bedürfnissen und Fähigkeiten anbequemt. Diese sind aber zu verschiedenen Zeiten verschieden. Das religiöse Bewusstsein muss bereits durch Aneignung einer früheren Wahrheit einen bestimmten Entwicklungsgrad erreicht haben, ehe es eine neue höhere Offenbarung fassen kann. Ganz deutlich zeigt sich die Notwendigkeit der Vorbereitung in der menschlichen Erforschung und Bearbeitung des Offenbarungsinhaltes in der Geschichte. Der Hochscholastik musste die patristische Periode vorausgehen, es musste auch eine gewisse philosophische Bildung der theologischen Spekulation in die Hände arbeiten.

Selbst wenn die theologische Wissenschaft eine Glaubenswahrheit bis zur Dogmatisierung vorbereitet und die Kirche sie als Dogma proklamiert hat, ist die Entwicklung nicht abgeschlossen.

„Die dogmatische Festlegung der so gewonnenen Erkenntnisse bildet den Abschluss der Entwicklung; sie ist die reife Frucht des vom Geiste Gottes geleiteten Wachstumsprozesses, die Krönung und Unantastbarerklärung der Wahrheit. Und selbst die Dogmen bedeuten noch keinen absoluten Stillstand des religiösen Erkennens. Sie sind vielmehr Ruhepunkte, auf die sich das Denken stützen und auf die es sich als auf Verteidigungswerke nötigenfalls zurückziehen kann, aber nichts hindert, dass der Geist auch von da aus neue Eroberungszüge in das unbegrenzte Reich der göttlichen Wahrheit unternehme". Mit der Dogmatisierung ist nun auch eine sichere Grundlage für die tiefere Erfassung des Wie? gegeben; hierin muss erst recht die theologische Spekulation ihre Aufgabe erblicken.

„Die Entwicklung bis zum Dogma durchläuft gewöhnlich die folgenden drei Stadien: Die betreffende Lehre wird ursprünglich, gewissermassen im Unterbewusstsein (?) der Gläubigen schlummernd oder in einer allgemeineren Wahrheit logisch eingeschlossen, für wahr gehalten, ohne dass jedoch eine besondere Aufmerksamkeit ihr zugewendet würde. Allmählich wird sie, angeregt durch die theologische Spekulation oder die praktische Frömmigkeit oder durch irrige Meinungen oder Schulstreitigkeiten, Gegenstand der Aufmerksamkeit und der Erörterung lebhafter Debatten unter den Theologen und in den Theologenschulen und selbst

im christlichen Volke. Im Verlauf der oft Jahrhunderte währenden Kontroverse setzt sich eine bestimmte Ansicht durch, indem die Fürgründe immer evidenter erkannt und die Gegengründe mehr und mehr entkräftet werden. Damit ist die betreffende Wahrheit noch kein eigentlicher Glaubenssatz, aber sie wird zum Gemeingut der ordentlichen religiösen Unterweisung. Ein neuerdings wieder auftretender Widerspruch gegen die Lehre oder das Verlangen der Volksfrömmigkeit oder der Bischöfe oder bestimmter Kreise kann darauf den Anlass bilden, dass das kirchliche Lehramt sich ex professo mit der Frage beschäftigt und durch den Spruch eines allgemeinen Konzils oder eine päpstliche Kathedralentscheidung die Frage definitiv löst, die Lehre zum Dogma erhebt und allen Gläubigen die Glaubenspflicht auferlegt".

Nachdrücklich bezeichnet der Vf. diesen Entwicklungsgang als einen organischen, dem biologischen analogen; ein Ausdruck, der trotz mancher Verschiedenheit doch am besten die Sache trifft. „Wenn nämlich beim Organismus die dem Ganzen immanente Idee die Teile bestimmt und sich durch die Teile verwirklicht, so ist die Auswirkung des Dogmas als eine organische Tätigkeit zu bezeichnen". Hier ist natürlich die Idee als Entelechie, als ein treibendes Prinzip, als Lebensprinzip zu verstehen. In der Tat ist das Himmelreich gleich dem Senfkorne, das zum grossen Baume auswächst. Dies Lebensprinzip entwickelt den Organismus vom Keime bis zum vollkommenen Lebewesen. So wird durch den menschlichen Geist unter der Leitung des Hl. Geistes der Glaubensschatz von kleinen Anfängen zu reicher Glaubenswissenschaft entwickelt.

Das bezieht sich auf die Ontogenese, näher aber liegt der Vergleich mit der Phylogenese. Die Entwicklungslehre kann nur aufrecht erhalten werden, wenn man durch ein immanentes, vom Schöpfer eingepflanztes Entwicklungsgesetz den Fortschritt von den unvollkommensten zu den höchsten Organismen sich vollziehen lässt. Ein solches inneres positives Entwicklungsprinzip haben wir in der Kirche, wo es allerdings von der Mitwirkung freier Wesen abhängig ist, nicht mechanisch starr dort seinen Einfluss geltend macht.

Das immanente Entwicklungsgesetz reicht aber in der Phylogonie nicht aus, es sind einzelne Etappen, an denen der Schöpfer unmittelbar eingreifen muss, so bei dem Auftreten der ersten vegetativen Lebewesen, sodann bei dem Auftreten sinnlicher Wesen, und noch mehr bei dem Auftreten des Menschen. So reicht das Entwicklungsprinzip für die Offenbarungsentwicklung nach Christus aus, aber für die neuen Mitteilungen im Alten Testament musste Gott eigene Organe, Patriarchen, Propheten, bestellen. Eine besondere Analogie liegt noch darin, dass, wie die am frühesten von der Entwicklung abgetriebenen Erdstriche (Australien) die ältesten, nur sehr unvollkommenen Tiere, Beuteltiere, aufweisen, so die von der Offenbarung früh losgerissenen Sekten, die Samaritaner von dem

Judentum, die Orientalen von der Kirche, nur einen rudimentären Offenbarungsschatz, ohne alle Weiterbildung aufweisen.

Der Vf. weist noch auf ein anderes Moment in der inneren organischen Ganzheit hin, auf den inneren Zusammenhang des katholischen Christentums mit der Vergangenheit, speziell mit dem Urchristentum.

Dies wird nicht gebührend von Dogmenhistorikern gewürdigt, wenn sie verlangen, ältere, weniger klare Zeugnisse nicht nach späteren, bestimmteren zu erklären. Diese Forderung ist unkatholisch und unhistorisch. In der vom hl. Geiste geleiteten Entwicklung der Glaubenslehre gibt es keine Neuerungen, das Neue ist Entfaltung des Alten, das Entwickelte ist im Keime im Früheren gegeben. Wo immer wir also etwas finden, was nur andeutungsweise das Spätere ausspricht, sind wir berechtigt, es als Keim des Späteren zu fassen und es in dessen Sinne zu verstehen. Bei dem gegenteiligen Verfahren liegt die Gefahr nahe, die reichlichere Entwicklung wieder auf die unvollkommenen Ansätze zurückschrauben zu wollen. Unter Umständen müssen wir das Frühere im Sinne des Späteren deuten, schon nach dem allgemeinen Grundsatz, dass man das weniger Klare durch das Klarere und nicht umgekehrt erläutern muss, spezieller deshalb, weil das Spätere auch in der frühesten Zeit des Christentums vorausgesetzt werden muss. So z. B. das Busssakrament, die Beicht. Es geht nicht an zu sagen, damals sei die Beicht die ultima ratio gewesen. Die Briefe des hl. Paulus lehren uns deutlich genug, dass damals gerade wie heute schwere Sünden oft begangen wurden. Tout comme chez nous. Zugleich aber wissen wir, dass der Empfang der hl. Eucharistie sehr häufig war. Vor derselben ist aber die Prüfung nötig, ob man auch rein genug sei, den hochheiligen Leib des Herrn zu empfangen. Werden nun jene frommen Christen, die in schwere Sünden gefallen, sich damit begnügt haben, durch eigene Tätigkeit die so notwendige hohe Reinheit zu erlangen, dagegen das Mittel, das der Herr eingesetzt, unserer Unzulänglichkeit abzuhelfen, missachtet haben? Eine so sich selbst genügende, ja anmassende Gesinnung wird man den ersten Christen nicht aufbürden dürfen. Noch mehr. Ohne Beicht ist Nachlassung der Sünden nicht mehr möglich. Haben die ersten Christen dies nicht gewusst?

Die mit dem Entwicklungsgedanken zusammenhängende, immer mehr um sich greifende historische Behandlung kann der wissenschaftlichen Theologie gute Dienste leisten, hat sie doch bereits zur Anerkennung geführt, dass das katholische Christentum mit dem Urchristentum des zweiten Jahrhunderts sich deckt; und insofern die Entwicklung auf dogmatischem Gebiete richtig aufgefasst und durchgeführt wird, hat der Vf. recht, wenn er erklärt: „Der Entwicklungsgedanke erwies sich als eine der fruchtbarsten und reizvollsten Ideen der wissenschaftlichen Theologie, und das harmonische Zusammenwirken des Geistes Gottes mit dem Geiste

des Menschen in der Enthüllung der geoffenbarten Wahrheit als ein Prinzip ungeahnten Fortschrittes und einer wahren Weiterbildung der Religion".

Das ist in der Idee sehr richtig, in der Ausführung stellt sich die Sache ganz anders dar. Von einem „harmonischen Zusammenwirken des Geistes Gottes mit dem Geiste des Menschen in der Entwicklung" ist bei der Behandlung meist sehr wenig zu beobachten. Vielmehr geht es da gar „menschlich, allzu menschlich" her. Den Urtypus dieser rein menschlichen, zum Teil erbärmlich menschlichen Entwicklung stellt die Dogmengeschichte von A. Harnack dar. Nun können wir nicht leugnen, dass die protestantische historische Behandlung der Glaubenswahrheiten, nicht etwa der ideale Entwicklungsgedanke, bei uns den Anstoss zur Dogmengeschichte und zur historischen Behandlung der Dogmatik gegeben hat. Mussten sich doch unsere Dogmenhistoriker von protestantischer Seite den Vorwurf gefallen lassen, dass sie selbst inhaltlich Mimikrie, also Nachäffung der Protestanten, selbst Plagiat, trieben. Die Protestanten haben kein festes Dogma, deshalb sind sie auf Exegese und Geschichte angewiesen. Die katholische Dogmatik dagegen hat es immer als ihre vorzüglichste Aufgabe angesehen, den Gehalt der Dogmen auf spekulativem Wege zu erfassen; die positive Theologie, der Beweis aus Schrift und Tradition, war mehr Vorbereitung auf die eigentliche Aufgabe, nur aus polemischen Gründen musste der Nachweis aus den Offenbarungsquellen zeitweise mit mehr Nachdruck geführt werden. Diese Gründe sind allerdings auch in unserer Zeit schwerwiegend, und darum die historische und biblische Wissenschaft auch jetzt von grosser Bedeutung. Aber immerhin ist es zu bedauern, dass die Spekulation darunter leidet. Es ist ein Zeichen der Erlahmung spekulativen Denkens, wenn die Geschichte in den Vordergrund tritt. Weil auf philosophischem Gebiete die spekulative Kraft ausgegangen, weil nur noch Trümmer von feststehenden Ergebnissen vorhanden sind, ja die Wahrheit selbst degradiert worden ist zu Zweckmässigkeit, zu zeitweiligem Behelfe, muss man sich auf die Geschichte der Philosophie werfen.

Ohne solide dogmatische Durchbildung ist es nicht einmal möglich, Dogmengeschichte zu schreiben, die grossen dogmatischen Kontroversen werden nicht einmal verstanden. Wie wäre es sonst möglich zu behaupten, das Konzil von Ephesus habe die Irrlehre des Nestorius nicht verstanden? Die von ihm gelehrte Perichoresis schliesse die ihm imputierte Häresie aus?

Den Schluss der interessanten Schrift bildet: „Ein Beispiel dogmengeschichtlicher Entwicklung", das die theoretischen Ausführungen lichtvoll an der Entwicklung des Primates illustriert: „Der Primat des heutigen Papsttums ist die organische Auswirkung des Primates des Petrus".

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Psychologie.

Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe. Von J. Geyser. Leipzig 1914, Meiner. 12. VI, 118 S. ℳ 2,50.

Dem immer mehr zunehmenden Interesse an den allgemeinen Grundlagen der Psychologie kommt Geyser in einer Abhandlung über die Seele entgegen, die wissenschaftliche Gründlichkeit mit Allgemeinverständlichkeit, sowie Kürze der Darstellung mit Reichhaltigkeit des Inhaltes vereinigt. Er bemüht sich, darin einen Seelenbegriff zu gewinnen, der nicht nur theoretisch einwandfrei, sondern auch praktisch brauchbar ist.

Das erste Kapitel sucht den Begriff des Seelischen festzulegen. Dem Seelischen, so führt der Verfasser aus, ist es eigentümlich, dass es nur von dem einen wahrgenommen werden kann, dem es gegenwärtig ist, während das Körperliche von vielen erfasst werden kann. Im ersten Falle sind die Inhalte dem Akte, durch den sie erfahren werden, immanent, im zweiten Falle sind sie dem intentionalen Wissen, das sie erfasst, transzendent. Der naive Realismus, der die Wahrnehmungsobjekte ausserhalb des Wahrnehmungsaktes existieren lässt, wird als logisch unhaltbar zurückgewiesen.

Das zweite Kapitel führt den Nachweis, dass das Bewusstsein ein existierendes, einheitliches, beharrliches, individuelles Wahrnehmen ist, und widerlegt die entgegenstehenden Aufstellungen Kants und Natorps. Aus der Einheit des Bewusstseins ergibt sich nun das Dasein einer substanzialen Seele, die wir als Subjekt des Bewusstseins unmittelbar wahrnehmen,

Das dritte Kapitel leitet aus der Tatsache der Erinnerung die reale Dauer der Seele ab und zeigt, dass die Assoziationspsychologen, die kein bleibendes Subjekt anerkennen, weder der Passivität der Empfindung noch der Aktivität des Denkens und Wollens gerecht werden.

Sehr beachtenswert sind die Ausführungen des vierten Kapitels über die Natur der Gedächtnisdispositionen. Diese sind nach Geyser nicht etwas gänzlich Unbewusstes, wie die herkömmliche Auffassung annimmt, sondern keimartige Bewusstseinszustände, welche die Randteile des den Bewusstseinsblickpunkt umgebenden weiten, aber unklaren und dunklen Blickfeldes erfüllen. So wird auch die Assoziation der Vorstellungen leicht erklärlich. Als Resultat aller bisherigen Darlegungen ergibt sich die Realdefinition der Seele als eines im Menschen lebenden Einzelwesens, das die Zustände des Vorstellens und Fühlens sowie die Tätigkeiten des Denkens und Wollens in sich trägt und sich dieser seiner Lebensvorgänge bewusst ist.

Das fünfte Kapitel bemüht sich um die Widerlegung des Materialismus, wobei die Berufung auf den seelischen Charakter des unmittelbar Wahrgenommenen eine wichtige Rolle spielt.

Das sechste Kapitel endlich behandelt die schwierige Frage nach der Natur der zwischen den seelischen und leiblichen Vorgängen bestehenden Abhängigkeit. Sowohl die Descartessche Wechselwirkungstheorie als auch die Parallelismushypothese, deren mannigfache Formen der Vf. einer eingehenden und scharfsinnigen Kritik unterwirft, erweisen sich als unzulänglich, so dass nur noch die aristotelische Theorie übrig bleibt, die aus Leib und Seele eine Einheit

macht, ohne ihnen durch den Versuch ihrer Identifizierung ihre Eigenart zu rauben. Indem diese Theorie Leib und Seele auf eine innerliche Weise, ähnlich wie Stoff und Form in der Natur, im Menschen zu einem Dasein verbunden sein lässt, macht sie es verständlich, dass gewisse Veränderungen des einen Teils von solchen des anderen naturgesetzlich begleitet werden, ohne doch einander eigentlich zu bewirken (116).

Zum Schlusse möchten wir noch auf einen Punkt von besonderer Wichtigkeit hinweisen. Es handelt sich um die Geysersche Widerlegung des naiven Realismus. Diese lautet folgendermassen: „Wäre das Dasein der Objekte vom Dasein des Erfahrens getrennt, so könnten diese Objekte von diesem Erfahren nicht erfahren sein; denn das Erfahren ist ja ein Daseiendes gerade als Erfahren, als Wahrnehmen. Wäre also ein Objekt von diesem Daseienden getrennt, so wäre es vom Erfahren getrennt d. h. es würde eben nicht erfahren. Von jedem Objekte, das unmittelbar erfahren wird, gilt darum, dass es dem Akte des Erfahrens inexistiert." Daraus wird dann noch der Schluss gezogen, „dass in der Tat auch die in unserer Erfahrung vorkommenden Sinnesobjekte, die Farben, die Töne, die Empfindungsinhalte von Druck und Zug, von Hart und Weich usw., ein seelisches Etwas sind" (8).

Wir können diese Beweisführung nicht als stichhaltig anerkennen. Setze ich ein Wahrnehmungsobjekt voraus, etwa ein wahrgenommenes Rot, so ist es selbstverständlich, dass dieses wahrgenommene Rot als solches nicht ohne das Wahrgenommenwerden existiert. Es liegt aber die Notwendigkeit des Wahrgenommenwerdens nicht in der Natur des Rot, so dass ein nicht wahrgenommenes Rot ein Widerspruch wäre, sondern in der Voraussetzung, dass es sich eben um ein wahrgenommenes Rot handeln soll.

Es genügt also nicht, nachzuweisen, dass ein Wahrnehmungsobjekt, z. B. ein wahrgenommenes Rot, nicht ohne das Wahrgenommenwerden existieren kann, sondern es müsste gezeigt werden, dass das Rot ein Wahrnehmungsobjekt sein muss. Man muss also bei dem Wahrnehmungsobjekte von dem Wahrgenommenwerden abstrahieren und sich fragen, ob das was wahrgenommen wird, das Rot, der Ton usw., notwendig Wahrnehmungsobjekt ist. Andernfalls kommt man über blosse Tautologien nicht hinaus.

Wir wollen mit dem Gesagten übrigens nicht behaupten, dass die „naive" Ansicht Recht habe, sondern nur darauf hinweisen, dass die von Geyser dargebotene „logische" Widerlegung nicht zum Ziele führt.

Möge die scharfsinnige und anregende Schrift, die niemand ohne Nutzen studieren wird, einen weiten Leserkreis finden.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Die christliche Persönlichkeit ein Idealbild. Eine Beschreibung sub specie psychologica. Von Dr. Gabriele Gräfin Wartensleben. Kempten 1914, Kösel. VIII u. 71 S.

Statt einer Kritik dieser interessanten Studie geben wir eine Beurteilung, welche ein kompetenter Kritiker, der Bischof v. Faulhaber, über die Schrift dem Verlage zugestellt hat.

Euer Hochwohlgeboren haben mich ersucht, über die Studie der Frau Gräfin Dr. von Wartensleben „Die christliche Persönlichkeit im Idealbild" ein Werturteil abzugeben. Da ich in die hochedlen Bestrebungen der gelehrten Verfasserin, ein wenig auch in die Entstehungsgeschichte der Studie — habent sua fata libelli — eingeweiht bin, habe ich keinen Grund, mit meinem Werturteil hinter dem Berge zu halten.

Die Abhandlung will, was der Untertitel besser als der Obertitel ankündigt, eine Psychologie der christlichen Lebensgestaltung im Grundriss geben. Die Beweisgänge führen auf Schritt und Tritt auf das religiöse Fragegebiet; hier hat die Verfasserin, obgleich persönlich mit den Erkenntnisquellen und der Sprache der kirchlichen Glaubenswissenschaft vertraut, in bescheidener Vorsicht namentlich in den Definitionen die Fachvertreter der Theologie ausgiebig zu Wort kommen lassen. Das letzte literarische Ziel der Abhandlung aber ist nicht die Theologie, sondern die Psychologie der christlichen Lebensgebote. Wer das wachsende Interesse der ernsten modernen Geister an der wissenschaftlichen Psychologie, besonders an der experimentellen, aus der Nähe beobachtet hat, wird diesen Versuch von Gräfin Wartensleben, einmal in systematischer Form die psychologischen Werte des katholischen Lebensideals in der Sprache der psychologischen Wissenschaft auf den Leuchter zu heben, freudig begrüssen. Aus dem Polyglottenwunder der apostolischen Pfingstpredigt habe ich immer den Grundsatz herausgelesen, es sei den verschiedenen Völkern und Volksklassen das religiöse Lehrgut und Lebensideal möglichst in ihrer Sprache darzubieten, dem Kinde in der Sprache des Kindes, dem Gelehrten in der Sprache des Gelehrten.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis lässt erkennen, dass es sich (auf 72 Seiten) nicht um eine religionspsychologische Erörterung des gesamten Lehrinhaltes des Glaubens handelt, sondern nur um charakteristische Einzelzüge der christlichen Lebensgestaltung: Zentrierung des gesamten Tugendlebens um die Gottesliebe, Wertung des inneren Friedens im persönlichen Erleben, zufriedenes Sichabfinden mit Leiden und Sterben, Glaube und Gebet, Anschluss an die Kirche, Stellung zur irdischen Kulturarbeit, Versöhnung zwischen Lebensideal und Lebensführung. Es werden also gerade jene Momente der christlichen Lebenskunde ausgewählt, die einerseits für eine psychologische Analyse ergiebiger sind, anderseits für den modernen Glaubensjünger lauter tiefpersönliche Probleme, für den Aussenstehenden allerdings zum Teil Gespenster. Auch unter diesem Gesichtspunkt, als literarische Neuerscheinung, die den Gedankengängen der gebildeten Glaubensjünger mit dem Feingefühl des expertus Rupertus entgegengeht, ist mir die Abhandlung aus der Seele geschrieben. Derlei Abhandlungen, die ursprünglich für einen engeren Kreis bestimmt waren, mögen methodisch und stilistisch einen stark eigenartigen Charakter haben. Auch die Areopagrede des Apostels

hebt sich in ihrem homiletischen Charakter deutlich von andern paulinischen Reden ab.

Die Studie ist in meinen Augen ein neuchristlicher Kommentar zu dem altchristlichen Wort: anima naturaliter christiana. Die Natur des Themas brachte es mit sich, die natürlichen Beziehungsmomente im christlichen Persönlichkeitsbild stärker hervortreten zu lassen. Die Lebenswerte der Kirche werden aber dadurch nicht naturalisiert, und wiederholt (wie 47, 49) wird der Faktor Gnade im Vollbild der christlichen Persönlichkeit ausdrücklich betont. Gegen das nach psychologischen Gesichtspunkten aufgestellte Tugendsystem S. 23 ist vom theologischen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Das von Oberflächlichen abgegriffene Wort vom seelischen Erlebnis wird seiner tieferen Bedeutung zurückgegeben. Wer es sich nicht verdriessen lässt, aus den manchmal schwerkalibrigen Satzbauten und psychologischen Fachausdrücken vielleicht erst in mehrmaligem Ueberlesen die Gedanken auszukernen, wird altbekannte Lebenstalente der katholischen Psyche in neuem Lichte wiedererkennen: dass Ziel und Wesen der christlichen Vollkommenheit ausserhalb des Klosters so gut wie innerhalb desselben in der Gottesliebe liegen; dass das, was die moderne Psychologie „determinierende Tendenzen" und „latente Einstellung" nennt, in der „guten Meinung" von uns längst in seiner seelischen Tragweite erkannt ist (51 f.); dass „die innere Gebetserfahrung des hl. Ignatius ein Resultat wissenschaftlicher Forschung von Jahrhunderten antizipiert hat" (52); dass das Busssakrament und die andern Gebote der Kirche von einer tiefen psychologischen Weisheit eingegeben und getragen sind (57—60); dass dem Tiefergrabenden in einfachen Katechismusantworten sich psychologische Tiefen öffnen (68) u. a. Die Seele dieser Studie ist der bekenntnisfreudige Anschluss an das kirchliche Gnadenleben und die ebenso freudige ehrliche Fühlung mit der wissenschaftlichen Forschung, und solchen Seelen gebe ich gern meinen Segen.

Völkerpsychologie.

Probleme der Völkerpsychologie. Von Wilhelm Wundt. Leipzig 1911. 120 S. Brosch. ℳ 2,80.

Die vier Aufsätze des Bändchens: I. Ziele und Wege der Völkerpsychologie; II. Zum Ursprung der Sprache; III. Der Einzelne und die Volksgemeinschaft; IV. Pragmatische und genetische Religionspsychologie geben eine klare, mit Details nicht zu sehr belastete Orientierung über Gegenstand und Aufgabe der Völkerpsychologie. Mit Ausnahme des letzten sind die andern mehr oder minder weitgehende Umarbeitungen früher erschienener Arbeiten. Wundt hat schon in der

ersten Auflage seiner „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (1863) den Gedanken geäussert, dass durch die Wechselbeziehung und Gemeinschaft der Individuen spezifisch psychische Phänomene bedingt seien, die eine entsprechende wissenschaftliche Untersuchung verlangten. Die methodischen Grundgedanken haben sich für Wundt in der Folgezeit vor allem durch kritische Auseinandersetzungen mit Lazarus, Steinthal und H. Paul geklärt und die Völkerpsychologie in ihrer Eigenbedeutung konstituiert.

Gegenstand dieser notwendigen Ergänzungswissenschaft zur Individualpsychologie sind Sprache, Mythus und Sitte. Wiewohl zunächst und notwendig Objekt der Geschichte, werden diese Erscheinungen des Gemeinschaftslebens Probleme für die Völkerpsychologie, die auf die Herausstellung der letzten Motive und Entstehungsbedingungen abzweckt. — Diese allgemeinen Grundfragen des ersten Aufsatzes gewinnen in den folgenden konkrete Gestalt, indem W. zeigt, dass die Sprache nicht allein aus der Geschichte interpretiert werden kann, sondern aus den psychischen Motiven, die heute noch das Leben und Wachsen der Sprache befruchten und fördern. Ebenso darf die Entwicklung der geistigen Kultur nicht auf irgend ein Zentrum oder gar eine Einzelpersönlichkeit zurückgeführt werden, vielmehr ist die Gemeinschaft der schöpferische Faktor.

Besonderes Interesse dürfte der letzte Aufsatz beanspruchen, der im Vorwort als „Schutzschrift der deutschen Psychologie gegenüber dem in theologischen Kreisen [Wobbermin, Troeltsch] gegenwärtig viel gepriesenen amerikanisch-englischen Pragmatismus“ charakterisiert ist. W. gibt hier einen erneuten Beleg dafür, dass man bei uns zu Lande — von Ausnahmen abgesehen — die Wissenschaft immer noch als ein Gut verehrt, das zu sehr mit grossen Problemen und ernsten Aufgaben durchwachsen ist, als dass man sich mit den „Plattheiten“ des Pragmatismus befreunden könnte. Dieser darf nach Wundt ebensowenig mit dem ethischen Idealismus wie mit dem metaphysischen oder psychologischen Voluntarismus in eins gesetzt werden. Der Pragmatismus ist reine Philosophie der „Bedürfnisbefriedigung“ selbst auf jenen Gebieten, wo er machtlos zu sein scheint, in der Mathematik und Mechanik (Poincaré, Mach).

Die Religionspsychologie ist ein notwendiger Bestandteil des Pragmatismus schon deshalb, weil religiöse Bedürfnisse zur Konzeption dieser Lehre („Hypothese von Gott“) geführt haben. Die Erweckungs- und Bekehrungsliteratur, für die James' „Varieties of Religious Experience“ (1902) typisch ist, soll erweisen, dass das eigentliche Wesen der Religion in der „Beruhigung des Gemüts und im Streben darnach“ gelegen sei. Von deutschen Theologen ist dieses Material als Religionspsychologie übernommen, dabei aber sein Hauptzweck ausser Acht gelassen worden. Wundt betont dagegen, dass aus Einzelphänomen wie Erweckung, Bekehrung das Wesen der Religion nicht ohne weiteres erschlossen werden dürfe. Die Psycho-

logie „hat ebensowenig über den Wert logischer oder ethischer Normen wie über das metaphysische Wesen der Religion zu entscheiden“ (112). Es kann nur eine genetische Religionspsychologie geben, die ihrerseits die Religionsgeschichte zur Voraussetzung hat. Die Religionsphilosophie schliesslich hat das Problem zu lösen, „inwiefern jene in aller Religion hervortretende Idee einer übersinnlichen Welt, die als Ergänzung (!) der sinnlichen gedacht wird, philosophisch begründet ist“ (117).

Ein näheres Eingehen auf die gestreiften völkerpsychologischen Probleme würde zeigen, dass ihre Formulierung und Lösung stark beeinflusst sind von den allgemein philosophischen und entwicklungsgeschichtlichen Anschauungen Wundts und nicht zuletzt von seinen spezifisch psychologischen Theorien (Apperzeption). Eine kritische Stellungnahme müsste daher hier den Ausgangspunkt suchen.

Wen die grossen Bände der Völkerpsychologie abschrecken, der findet in der besagten Schrift eine willkommene, wenn auch nicht überall gleich verständliche Einführung.

Freiburg i. B. **Martin Heidegger.**

Ethik.

Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sittengesetze. Eine historisch-ethische Untersuchung. Von Dr. theol. Eugen Bach, Domvikar und bischöflicher Sekretär in Augsburg. Kempten 1914, Kösel. VIII und 232 S. ℳ 3,20.

Die vorliegende Schrift trägt nicht nur theologischen, sondern zum grossen Teil so ausgesprochen philosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Charakter, dass es angezeigt erscheint, ihr auch in dieser Zeitschrift einige Worte zu widmen.

Im zweiten Teile seiner Studie hat der Verfasser mit grossem Geschick die bis in die jüngste Zeit herauf spärlich diskutierte Spezialfrage erörtert, welche Stellung die Feindesliebe in der Geschichte der Ethik von den Tagen des Pythagoras bis zur jüngeren Stoa einnimmt. Eine ganze Fülle wertvoller Untersuchungen ist es, die Bach unter sorgfältiger Ausbeutung eines ansehnlichen Quellenmaterials und strenger Festhaltung leitender Gesichtspunkte zur Durchführung bringt. Die Geschichte der Ethik hat dadurch eine überaus begrüssenswerte Bereicherung erfahren. Besonders interessant und wohlgelungen sind die einlässlichen Untersuchungen Bachs über die Stellung der einzelnen Denker innerhalb der stoischen Ethik zu dem in Rede stehenden Problem. Der Autor verrät hier ein sehr feines Verständnis für die fundamentalen Unterschiede, die zwischen antiker und christlicher Auffassung der Feindesliebe bestehen. Ein reifes,

selbständiges Urteil, das auch in kritischen, hin und wieder vielleicht sogar in etwas kühnen kritischen Exkursen sich kundgibt, begegnet uns allerwege. Das Ergebnis seiner philosophiegeschichtlichen Untersuchungen ist kurz das folgende: Die antike Moralphilosophie hat es nicht zur Erkenntnis des innersten Wesens der Feindesliebe und somit auch nicht ihres allein wirksamen Motivs gebracht. Einige Anläufe zur Konzeption der grossen Idee sind gemacht worden — so von Pittakos von Mytilene, Pythagoras, Empedokles, gewiss auch von Sokrates, Platon, Aristoteles und einigen Stoikern —, aber im grossen und ganzen blieb sie den philosophischen Denkern des Altertums doch fremd, wurde wenigstens ihr spezifisch sittlicher Charakter höchst unvollkommen erkannt. Bach ergänzt seine philosophiegeschichtlichen Untersuchungen durch eine Würdigung der antiken Volksmoral und kommt dabei zu dem gleichen Resultate. Die Idee der Feindesliebe voll erfasst und somit deren letzten Endes allein wirksames Motiv aufgezeigt zu haben, bedeutet, wofür Bach den wissenschaftlichen Nachweis erbringt, das unvergleichliche Ruhmesblatt in der Geschichte der christlichen Ethik. Wenn so manche Philosophen der neueren Zeit wie J. G. Fichte, Schelling — wir fügen hinzu: der jüngere Fichte und R. Eucken — diese Tugend nicht hoch genug bewerten können, wenn selbst der „Immoralist" Nietzsche sie widerwillig als etwas Gewaltiges anerkennt, so lässt sich in all dem der tiefgreifende Einfluss des Christentums nicht verkennen. Die höchste aller Tugenden, die Tugend schlechthin, ist nach christlicher Auffassung die Gottesliebe, in ihr wurzelt und in ihr vollendet sich die Feindesliebe, sie ist jene Tugend, vermöge deren wir unserem Feinde sein zeitliches und ewiges Wohl in wirksamer Weise wünschen und nach Kräften fördern und zwar aus Liebe zu Gott; entbehrt sie dieser Motivation, so haftet ihr, wie dies auch von der mehr heteronomen Fassung des einschlägigen Gebotes im alten Testamente gilt, immer etwas Unvollkommenes an. Feindesliebe wird dann geübt aus Gehorsam gegen Gottes ausdrückliches Gebot, oder sie erscheint da, wo letzteres nicht in Frage kommt, als eine blosse Klugheits- oder Nützlichkeitsmaxime. Auf welches Mindestmass sich solche Feindesliebe beschränken und wie wenig kraftvoll sie aufbrechen wird im Seelenleben eines Menschen, lässt sich leicht vorstellen. Es ist aber auch durchaus begreiflich, dass der ausserhalb des theozentrischen Ideenkreises stehende Mensch jede Art und jedes Mass von Feindesliebe als etwas schlechthin Törichtes, den von Haus aus viel wirksameren egoistischen Motiven Widerstreitendes bezeichnen und infolgedessen ablehnen wird (vgl. Stirner, Nietzsche).

Auf die zahlreichen, spezifisch theologisshen Fragen, die Bach in seiner Studie erörtert, wollen wir nicht eingehen, können es uns indes nicht versagen, unserer Freude darüber Ausdruck zu verleihen, dass die Moraltheologie unserer Tage durch die feinsinnige, ernsten wissenschaft-

lichen Geist atmende Monographie Bachs eine so dankenswerte Bereicherung erfahren hat. Wir geben dem jungen Gelehrten unsere besten Wünsche für seine Zukunft mit auf den Weg.

Bamberg. **Prof. Dr. Chr. Scherer.**

Geschichte der Philosophie.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clemens Baeumker. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. **Band XII. Heft 2—4: Die Lehren des Hermes Trismegistos.** Von Dr. J. Kroll. gr. 8. XII, 441 S., M. 14,25. 1914.

Mit reicher Sachkenntnis ausgerüstet tritt J. Kroll an die Schriften heran, die unter dem Namen des Hermes Trismegistos altägyptische Weisheit zu predigen vorgeben, in Wirklichkeit aber ein Agglomerat der verschiedenartigsten Ideen darstellen, die nur durch die Grundvorstellungen der Gnosis zusammengehalten werden. Eine eingehende Untersuchung der Hermetischen Lehren über Gott, die Welt und den Menschen führt den Verfasser zu dem Ergebnis, dass sich dieselben im allgemeinen durchaus in den Ideenkreis des Hellenismus einordnen lassen. Das Wenige, was sich an fremdem Gute darin findet, ist eher asiatischen als ägyptischen Ursprungs. Von christlichem Einfluss ist nichts zu spüren.

Eine genaue Datierung der Hermetischen Schriften kann noch nicht gegeben werden. Möglich sind sie seit Philons Zeit.

Wenn auch noch manche Frage der Lösung harrt, so ist doch der bescheidene Wunsch des Verfassers, seine Arbeit möge dazu beitragen, dass unser Verständnis der Hermetica klarer und unser Urteil immer schärfer werde, ohne Zweifel erfüllt.

Heft 5—6: Dietrich von Freiberg, Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. Von Dr. J. Würschmidt. gr. 8. XV, 204 S. M. 7. 1914.

Im Jahre 1910 veröffentlichte E. Krebs den Prolog des Werkes des Dietrich von Freiberg *De eride et radialibus impressionibus* samt den Kapitelüberschriften und den wichtigsten Figuren. Bei der hohen Bedeutung dieses Werkes, das zu den hervorragendsten naturwissenschaftlichen Schriften des Mittelalters gehört, ist es sehr zu begrüssen, dass uns nunmehr von J. Würschmidt der vollständige lateinische Text mit allen Figuren, unter Zugrundelegung der drei vorhandenen Manuskripte, geboten wird.

Wie der Vf. in der Einleitung bemerkt, ist Dietrich von Aristoteles und den grossen arabischen Physikern Alhacen, Avicenna und Averroes

abhängig, doch überragt er alle seine Vorgänger durch die Einsicht, dass bei der Erzeugung des Regenbogens in den Wassertropfen eine zweimalige Brechung und eine einmalige Reflexion der Sonnenstrahlen stattfindet. Indem er diese Tatsache zum Ausgangspunkt seiner Theorie machte, hat er eine Leistung vollbracht, die Jahrhunderte lang nicht überboten worden ist, bis schliesslich in der neuesten Zeit das Problem des Regenbogens seine vollständige Lösung gefunden hat.

Dem lateinischen Texte schickt Würschmidt eine kurze Inhaltsangabe in deutscher Sprache voraus, wobei ihm seine physikalischen Kenntnisse — er ist Privatdozent der Physik an der Universität Erlangen — gut zustatten gekommen sind.

Band XIII. Heft 4: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Von H. Leisegang. gr. 8. 60 S. M. 2. 1913.

Unter dem Namen „späterer Platonismus" fasst der Verfasser den eklektischen Platonismus, die jüdische-hellenistische Religionsphilosophie und den Neuplatonismus zusammen. Da uns aber nur von den Hauptvertretern dieser philosopischen Richtungen eine eigene Zeittheorie erhalten ist, so greift er aus dem eklektischen Platonismus nur Plutarch, aus der jüdisch-hellenistischen Philosophie Philon, aus dem Neuplatonismus die ersten Vertreter seiner drei Schulen: Plotin, Jamblich, Proclus heraus, um schliesslich dem Ganzen die Behandlung der Zeit und Ewigkeit bei Damascius anzufügen.

Eine scharfsinnige Analyse der Schriften der genannten Philosophen zeigt, dass die Begriffe Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus einen einheitlichen Ideenkomplex bilden, der sich folgendermassen charakterisieren lässt:

„Ausgehend von der naiven Betrachtung des Naturmenschen, der das Fortschreiten der Zeit nur durch den beständigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang empfindet, betrachten die späteren Platoniker die Zeit als eng verbunden mit dem Kreislauf der Gestirne und der regelmässigen Bewegung des kreisenden Kosmos. Für alle, mit Ausnahme Plotins, ist es die Zeit, die die kosmische Bewegung misst. Plotin allein kehrt das Verhältnis um und lehrt, dass es die Bewegung der Gestirne, der Wechsel von Tag und Nacht ist, der die Zeit in Abschnitte teilt, während sie selbst ein grosses Kontinuum bleibt. Die platonische Ideenlehre fügt zum Zeitbegriff den der Ewigkeit hinzu, und beide stehen sich wie Urbild und Abbild, wie Idee und Erscheinung gegenüber. Aus der naiven Beobachtung und der platonischen Ideenlehre ergeben sich dann die mannigfaltigen Kombinationen der Theorien, die die Zeit betrachten

als Maas der kosmischen Bewegung und in ihrem Verhältnis zur Bewegung überhaupt, in ihrem Zusammenhang mit den Ideen, in ihrer Totalität als ewiges Kontinuum und in ihren einzelnen Abschnitten, schliesslich in ihrem Verhältnis zur Welt- und Menschenseele" (58).

Band XIV. Heft 1: Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. Von Dr. G. Graf. gr. 8. 66 S. M. 2.10. 1913.

G. Graf hat in dem vorliegenden Werke eine Schrift des syrischen Bischofs Theodor Abû Kurra aus dem Arabischen ins Deutsche übertragen, die auf einen ausgedehnten Interessentenkreis rechnen kann. Es handelt sich um das erst vor kurzem von dem Herausgeber der arabischen Zeitschrift al-Masriq, P. Louis Cheikho S. J. in Beirut, ans Licht gezogene Werk „Mimar von Theodor Abû Kurra, Bischof von Harrân am Ende des 9. und am Anfang des 10. Jahrhunderts, über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion".

Die Abhandlung Abû Kurras, die in ihrem ersten Teile das Dasein Gottes, in ihrem zweiten Teile den göttlichen Ursprung des Christentums nachweist, zeichnet sich aus durch systematische Methode, konkrete Anschaulichkeit der Problemstellung und Konsequenz der Beweisführung. Dazu kommt noch, dass die Ausführungen über den Parsismus, Manichäismus und das Lehrsystem des Bardesanes eine wertvolle Bereicherung der religionsgeschichtlichen Quellenliteratur darstellen.

Zum Schlusse wollen wir noch darauf hinweisen, dass G. Graf auch die übrigen Schriften des syrischen Apologeten ins Deutsche übersetzt hat (Die arabischen Schriften des Theodor Abû Kurra, Bischofs von Harrân. Literarhistorische Untersuchungen und Uebersetzung. 3. und 4. Heft des 10. Bandes der Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Paderborn 1910).

Verschiedenes.

Descartes und die Renaissance. Von Dr. Matthias Meier, Privatdozent der Philosophie an der Universität München. X und 68 S. Münster i. W. 1914, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Der Vf. will die Geistesart Descartes' „von einer neuen Seite her beleuchten, nämlich in ihrer Beziehung zur Renaissance" (1). Nach einem kurzen Ueberblick (8—12) über die Ergebnisse der bisherigen, selbstverständlich als durchaus berechtigt und notwendig anerkannten Betrachtungsweisen der Descartesschen Philosophie, in denen Descartes als Erkenntnistheoretiker (K. Fischer, J. E Erdmann), als Mathematiker (Cohen, Cassirer), in seinen Beziehungen zur Scholastik (Freudenthal, v. Hertling, Picavet) gewürdigt wurde, beschreibt Meier die Aufgabe einer Untersuchung des Verhältnisses von Descartes zur Renaissance wie folgt:

„So darf eine historische Untersuchung sich nicht bloss auf eine Gedankenvergleichung zwischen Descartes und der Antike beschränken, sondern muss den Quellen nachgehen, aus denen Descartes unmittelbar geschöpft hat. Diese Quelle war die Philosophie der Renaissance und die durch sie erfolgte Erneuerung der antiken Philosophie. Das ist das Milieu, in dem Descartes, soweit nicht die mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien in Betracht kommen, heranwuchs. Es ist die humanistische Allgemeinbildung, aus der Descartes eine Fülle von Anregungen schöpfte. Wer nur bestrebt ist, das Neue und Eigenartige an Descartes in das Licht zu setzen, löst Descartes viel zu sehr los von seiner Zeit, mit der er in innigem Zusammenhange stand".

„Lebendig von der antiken Tradition sind in der Renaissance Plato und die Stoa. Daneben auch Aristoteles und Epikur. Aber dem Epikur steht Descartes in seiner Korpuskulartheorie ablehnend gegenüber, wenn diese auch einige Berührung mit ihm aufweist. Gassend bekämpft er. Der humanistische Aristoteles ferner ist reiner Logiker: nach seinem sachlichen Problem ist Aristoteles damals nur in der scholastischen Form lebendig und fällt somit ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Diese Untersuchung kann sich darum beschränken auf die Stellung von Descartes zum Platonismus und Stoizismus seiner Zeit. Die Lösung dieser Aufgabe wird zugleich im Sinne von H. Siebeck (Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Philosophie, Rektoratsrede, Giessen 1891) einen kleinen Beitrag zur geschichtlichen Kontinuität des philosophischen Denkens bilden" (13).

Dementsprechend behandelt der Verf. die Stellung Descartes' zum Renaissance-Platonismus, indem er (14—17) die Platonischen Elemente in der Descartesschen Philosophie (Lernen als Wiedererinnerung, Selbsterkenntnis, Substanzbegriff, Anthropologie), die Beziehung Descartes' zum Humanismus seiner Zeit (17) und zu den bedeutendsten Vertretern des Renaissance-Platonismus: Marsilius Ficinus und Johannes und Franz Pico della Mirandola (26—37), die Darstellung der Lehre von den angeborenen Ideen bei Descartes (18—26) vorführt, sowie die Stellung Descartes' zum Renaissance-Stoizismus (37—64) inbezug auf die Ethik, auf das lumen naturale (Darstellung dieser Lehre bei Descartes, der historische Zusammenhang in der Lehre vom lumen naturale), auf die notiones communes (ihre Darstellung und historische Erklärung, Zurückweisung der Ableitung derselben aus der Scholastik, auf den assensus im Urteil).

Die vorliegende Studie empfiehlt sich durch die Neuheit ihres Gegenstandes und zeichnet sich aus durch grosse Klarheit, philosophische Schärfe und Genauigkeit, abgeklärtes und aus vorzüglicher Sachkenntnis schöpfendes Urteil und anziehende Darstellungsweise.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Rudolf Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem. Darstellung und Beurteilung. Von Dr. Georg Weingärtner. Mainz 1914, Kirchheim & Co. 81 S.

„Lebensphilosophie" will Eucken bieten, keine lebensferne Schulweisheit, keine minuziösen Einzeluntersuchungen; das „Ganze des

Lebens" ist sein Problem, „seine Ausführungen bleiben in stetem lebendigem Kontakt mit der einen grossen Frage, die ihn drängt, die da fragt nach einem Sinn und Wert des Lebens" (4).

Die Lösung dieses Problems sieht er in einem neuen Idealismus, der sich aufbaut auf „der Betrachtung geschichtlich gegebener Lebenssysteme der Menschheit, von ihm Syntagmen genannt" (5), unter Ablehnung der seitherigen Systeme des Naturalismus und kosmischen Idealismus (Noëtismus), dann aber auch der Lebensordnungen der Religion, des Sozialismus und des künstlerischen Subjektivismus. „Das Leben selbst", sagt Eucken, „hat alle diese Fassungen gesprengt; das Leben selbst aber enthält auch die Faktoren einer neuen Lebensgestaltung . . . Im Mittelpunkt dieser neuen Lebensgestaltung, des »personalen Lebenssystems«, steht das Geistesleben . . . in Wissenschaft, Religion, Moral und Kunst . . .". „So wird für den Menschen die Hauptaufgabe bei der Gestaltung seines Lebens: er muss sich in das Geistesleben versetzen . . .".

„Diese ganze Aufgabe aber »führt notwendig zum Erkenntnisproblem« (Eucken, Erkennen und Leben 6) . . ." „Und so tritt die Wahrheitsfrage in Euckens Lebensphilosophie stark in den Vordergrund, sachlich, aber auch äusserlich, indem er immer wieder darauf zurückkommt" (7 ff.). Dieser Wahrheitsfrage bei Eucken geht der Verf. nach, indem er „die Stellung Euckens zum Wahrheitsproblem, seinen neuen Wahrheitsbegriff und seine neue Methode" (9) untersucht.

1. Euckens Kritik der seitherigen Lösungen des Wahrheitsproblems wendet sich gegen spekulative Lösungen, wie der Realismus, die Aufklärung (Parallelismus von Denken und Sein) und der konstruktive Idealismus sie bietet; gegen die Lösung Kants und gegen die empiristischen Lösungen des Positivismus, Biologismus und Pragmatismus (10—37).

2. Euckens eigene Lösung des Wahrheitsproblems gipfelt in einem neuen Wahrheitsbegriff.

Die Voraussetzung zur Gewinnung dieses Wahrheitsbegriffes und der Wahrheit selber ist die, „dass unser geistiges Leben nicht unser eigenes, »bloss menschliches« Erzeugnis, sondern zugleich ein Weltleben ist, das in uns aufstrebt. Es muss sich in ihm eine selbständige Welt entfalten, die Wirklichkeit muss hier ein »Beisichselbstsein« gewinnen; wie sollte sonst eine Welt, die Wirklichkeit darin erlebt und erkannt werden! Und diese geistige Welt darf uns nicht nur in ihren Wirkungen berühren, sonst würde alles doch in unsere subjektive Enge gezogen (vgl. Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 121). Dieses Weltleben muss darum auch zugleich unsere eigene Tat sein: wie könnte es auch sonst unser Streben fesseln! . . . Demnach ist Voraussetzung der Möglichkeit »echter« Wahrheit, dass der Grundcharakter der Welt ein geistiger ist, »dass über den Menschen hinaus das Geistesleben den letzten Grund der Wirklichkeit bildet« (ebenda 64) . . . Es muss im Menschen ein kosmisches Leben gegenwärtig sein und sein eigenes Leben werden; das unendliche Leben muss der einzelnen Stelle zum Erlebnis werden, muss hier einen Quellpunkt

selbständigen Lebens schaffen (Der Sinn und Wert des Lebens[3] 140, Grundlinien 106). Unser Streben muss in einer universalen Vernunft wurzeln und von ihr getrieben werden (Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt[2] 30) . . . Nur durch Anteilnahme des Menschen an einem solchen tätigen Leben ist ihm irgendwelche Wahrheit möglich" (39 f.).

Der Begriff der Wahrheit auf solchem Standpunkte ist folgender: „Wahrheit hat es nicht mit einem ruhenden Sein zu tun, sondern mit dem schaffenden Leben, mit der Entfaltung des Geisteslebens. Darum bezeichnet Eucken die Wahrheit als ein Aufstreben des Lebens zu seiner eigenen, ihm nicht aufgedrängten, sondern immanenten Einheit (Grundlinien 178) . . ., als ein Teilhaben an einem allumfassenden, ursprünglichen, durch alle Mannigfaltigkeit hindurch auf sich selbst gerichteten Lebensprozess . . ." (Sinn und Wert des Lebens[3] 77). Darum ist alles das wahr, was den Charakter, die Eigenart des Geisteslebens an sich trägt, jede Handlung, die Ausdruck oder Ausfluss des Geisteslebens ist, die ihm entspricht" (40).

Den Beweis für die Richtigkeit dieses Wahrheitsbegriffes sucht Eucken zu erbringen mit Hilfe der noologischen Methode, die (im Gegensatz zur psychologischen Methode) ihren Standpunkt im Geiste (νοῦς), nicht im unmittelbaren psychischen Leben nimmt. Diese noologische Methode lässt sich in ihren Umrissen wie folgt beschreiben: „Nicht von einzelnen im voraus festgelegten Punkten darf ausgegangen werden, sondern vom Ganzen her, wenn wir ein Urteil über das Ganze gewinnen wollen. Ein solches Ganzes liegt aber nicht unmittelbar vor uns. So haben wir zu Beginn der Untersuchung kein festes Datum oder leitendes Prinzip. Eucken hebt das als einen Vorzug seiner Methode hervor (vgl. Prolegomena 39 f., Erkennen und Leben 120 f.). Darum gilt es zunächst, auf gute Gründe hin, wenn auch unter Vorbehalt letzter Rechtfertigung, ein Mittel zu suchen, um die erste Erfahrung zu prüfen und zu reinigen, »dann aber von irgend welchem Anhalt her die Entwicklung eines Gesamtbildes zu wagen« (Prolegomena 40)" (43 f.). Dieser „feste Anhaltspunkt kann nicht im Individuellen als solchem genommen werden, in dem Singuläres und Universelles sich treffen und noch ungeschieden sind (vgl. Grundlinien 200). Deshalb lehnt Eucken die psychologische Methode als ungeeignet ab (vgl. auch Erkennen und Leben 121, 124 f., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt[2] 80) . . . Es gilt einen Ausgangspunkt in einem dem individuellen Seelenleben überlegenen Gesamtphänomen zu suchen. Ein solches Ganzes sieht Eucken in der »Arbeitswelt« der Menschheit, in dem von allen getragenen, jedem einzelnen zugänglichen Tun der Menschheit" (44).

„Die Methode muss nun darauf bedacht sein, hierin ein einheitliches Ganzes von Tätigkeit und Gegenstand, von Denken und Wirklichkeit zu erreichen, denn sonst bleibt ein echtes Erkennen unmöglich . . . Das Mittel, einen solchen »gegebenen Zusammenhang auf Realität und Rechtsbestand zu prüfen«, ist die Analyse" (44 f.), welche durch Reduktion und Diremtion (d. i. eine Scheidung von Funktion und Sachleistung) vollzogen wird.

Der Analyse muss die Synthese zur Seite treten, denn „Reduktion und Direktion haben vom Bilde des Geisteslebens bestimmte Linien freigelegt, sie können einen Umriss des Ganzen entwerfen. »Aber zu einem ganzen und vollen Bilde fehlt noch immer die Gruppierung um einen beherrschenden Mittelpunkt, die Durchleuchtung und Farbengebung aus einem lebendigen Ganzen« (Prolegomena 69). Das soll die Synthese leisten; dies ist ihre eigenartige Bedeutung in Euckens Methode" (48).

Hand in Hand mit dieser Aufstellung der eigenen, noologischen Methode geht bei Eucken die Ablehnung der induktiven und deduktiven Methode des Realismus, der psychologischen des Psychologismus, der transzendentalen des Kantianismus.

3. Die Begründung des neuen Wahrheitsbegriffes, die Eucken mit Hilfe seiner noologischen Methode vornimmt, geht, wie dargelegt, von der Voraussetzung aus, dass weder das Denken allein, noch das Leben allein, noch ein von aussen an die Dinge herantretendes Denken zu höherer Wahrheitserkenntnis führen, vielmehr »muss bei uns ein neues Leben mit einem Weltcharakter entstehen, sonst gibt es kein Erkennen und keine innere Erhöhung des Menschen« (Erkennen und Leben 75). Es obliegt somit vor allem der Nachweis, dass es ein solches Weltleben in uns selber gibt, und dass es uns zur Wahrheit führt.

Dieses Weltleben sieht Eucken in den durch das Denken (unter Beteiligung auch des geistigen Fühlens und Strebens) zur systematischen Einheit zusammengefassten, innerlich mit einander verbundenen und gegenüber dem menschlichen Individuum und der Natur zu innerer Selbständigkeit znsammengeschlossenen, also selbständig auftretenden Komplexen wie Wissenschaft und Kunst, Recht und Moral, die ein unabhängiges Ganzes, eine eigene Welt, ein eigenes Geistesleben im Menschen sein wollen und sind.

Zur Wahrheit aber gelangen wir dadurch, dass dieses Geistesleben sich verinnerlicht, bei sich selbst ist mit der Umspannung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, als Gesinnung, Ueberzeugung, Charakter, Persönlichkeit zu Tage tritt. Als Entfaltungen, als Uroffenbarungen dieses Beisichselbstseins erhalten die Begriffe des Wahren, Guten und Schönen einen festen Boden und einen deutlichen Sinn; es entsteht hier »ein neuer Begriff der Wahrheit über die gewöhnliche, bloss intellektuelle Fassung hinaus, indem jetzt als wahr nur das Tun gilt, welches jenes Gesamtleben gegenwärtig hält, es ausdrückt und fördert, während alle Einzeltätigkeit, die sich davon ablöst und sich selbst genügen will, zur Unwahrheit herabsinkt« (Der Wahrheitsinhalt der Religion[3] 111): »die Wahrheit ist ein Streben des Lebens zu sich selbst, ein Suchen des eigenen Wesens . . .. sie wird eine Uebereinstimmung mit sich selbst, ein Sichzusammenschliessen, Unabhängigwerden und Selbsterhöhen des sonst zerstreuten und gebundenen Lebens« (Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens 245); »es gibt keine intellektuelle Wahrheit ohne eine gesamtgeistige Wahrheit« (Geistige Strömungen der Gegenwart[4] 64). Dieser Wahrheitsbegriff hat zur weiteren Voraussetzung, »dass über den Menschen hinaus das Geistesleben den letzten Grund der Wirklichkeit bietet« (Ebenda 61). Und darum ist der einzige

Weg zur Wahrheit der, dass der Mensch in seinem Leben über alle einzelnen Seelenvermögen hinaus zu einer Tiefe vordringt, »wo das Leben sich vom blossen Punkte ablöst und zu seinem Beisichselbstsein gestaltet« (Der Sinn und Wert des Lebens[3] 79). Dann steht es nicht mehr der Welt gegenüber, sondern nimmt Teil an ihrem Leben, dann braucht dem Leben seine Wahrheit nicht von draussen bestätigt zu werden, »er trägt sie in seiner eigenen Verwirklichung«. Dies Leben entwickelt ja »in Erhebung über den Gegensatz von Mensch und Welt, von Kraft und Gegenstand eine geistige Innerlichkeit jenseits der subjektiven« (Ebenda 80). Freilich ist solches Leben ein »hohes Ideal, kein bequemer Ausgangspunkt«; es lässt sich nur durch die weltgeschichtliche Arbeit der Menschheit Schritt für Schritt erreichen.

Der Wert der Arbeit Weingärtners liegt in der Neuheit ihres Gegenstandes, in der Selbständigkeit der Behandlung dieses Gegenstandes und in der Sachlichkeit und Gediegenheit der (freilich bloss auf die Hauptpunkte sich beschränkenden) Kritik, neben dem, dass die Darstellung der Euckenschen Gedanken in steter engster Fühlungnahme mit Eucken selber vorwärtsschreitet. Mit strenger Objektivität scheidet der Verf. bei der Beurteilung sowohl der Kritik Euckens an den seitherigen Lösungen des Wahrheitsproblems wie auch der eigenen Lösung Euckens das Wahre vom Falschen. Bei aller Anerkennung der grossen Arbeit, die Eucken geleistet hat, muss er Euckens Lösung des Wahrheitsproblems für unzulänglich halten, weil sie auf einer unbewiesenen Voraussetzung ruht und zu einem falschen Kriterium der Wahrheit greift. Die unbewiesene Voraussetzung ist die, dass „der Mensch aus sich unfähig sei, zu einem gegenständlichen Denken und darum zur Erkenntnis von überindividueller Wahrheit, der sich Wollen und Fühlen in gleichem Range beigesellen" (74), „dass der Mensch, das Individuum, nicht Träger eines allgemeingültigen Lebens sein kann; mit anderen Worten, es ist im letzten Grunde — und ausgedehnt auf das ganze geistige Leben — die alte Universalienfrage, für die Aristoteles eine gemässigt realistische, Kant eine konzeptualistische Lösung gegeben, für die Eucken im Individuum keine Lösung finden kann, da er die aristotelische ablehnt, aber über die konzeptualistische hinaus eine Wahrheit der Dinge verlangt" (80). Das Kriterium der Wahrheit aber ist „die Entfaltung eines geistigen Ganzen, das alle entwickelte Mannigfaltigkeit, in die es sich zerlegt, umschlossen hält" (76). Indes „dieser Prüfstein der Wahrheit scheint uns nur einem haltlosen Relativismus zu überliefern. Im Laufe der Zeit entstanden mehrere Lebensordnungen, deren jede dem ganzen Leben einen einheitlichen Charakter zu geben suchte" (76). Hierin hat der Verfasser ganz entschieden Recht.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Sinnesphysiologie.** Herausgegeben von J. R. Ewald. Leipzig 1913, Barth.

48. Bd., 1. u. 2. Heft: **H. Gertz, Ueber die kompensatorische Gegenwendung der Augen bei spontan bewegtem Kopfe. S. 1.** „Von teleologischem Gesichtspunkte ist es bemerkenswert, dass die Blickkompensation ohne Mitwirkung des direkten Sehens in relativ grosser Genauigkeit erfolgt". — **Fr. W. Fröhlich, Beiträge zur allgemeinen Physiologie der Sinnesorgane. S. 28.** Die Cephalopoden (z. B. Tintenfisch) haben sehr grosse Augen, darum sind sie für die folgenden Experimente sehr geeignet. „Von den Augen der Cephalopoden lassen sich bei Belichtung einsinnige und mehrsinnige Stromschwankungen nachweisen". „Die mehrsinnigen Schwankungen zeigen eine sehr weitgehende Uebereinstimmung mit denjenigen, welche sich bei Belichtung der Wirbeltieraugen ableiten lassen". „Der Erregungsvorgang in der Netzhaut der Cephalopoden ist rhythmischer Natur". „Die Helladaption ist der Ausdruck einer Ermüdung der Netzhaut". Farbige Lichter rufen entsprechend ihrer verschiedenen Wirksamkeit eine verschieden starke Erregung der Netzhaut hervor. Die Ermüdbarkeit der Netzhaut ist geringer als die des Zentralnervensystems. „Das Maximum der Wirksamkeit spektraler Lichter auf das Cephalopodenauge liegt im blauvioletten Teile des Spektrums". „Durch Helladaption bzw. Ermüdung des Auges nimmt die Wirksamkeit aller Strahlen, insbesondere der kurzwelligen, ab". „Die helladaptierte Netzhaut reagiert auf den Lichtreiz, an welchen sie sich adaptiert hat, mit weniger frequenten und weniger intensiven Erregungswellen".

3. Heft: **D. Katz und G. Révész, Ein Beitrag zur Kenntnis des Lichtsinns der Vögel. S. 165.** Die Theorie von der Funktion der Zapfen für Helladaption und der Stäbchen für die Dunkelheit wurde erschüttert durch Hess, der an Hühnern zeigte, dass ihre Zapfen nicht weniger adaptativ sind als die Stäbchen des Menschen, und die Schildkröten bloss mit Zapfen verschieden starker Adaption fähig sind. Die Verfasser zeigten, dass das sogenannte Purkinjesche Phänomen, das man an die

Stäbchen gebunden glaubte, sich auch bei den Zapfen zeigt. Umgekehrt zeigte Hess, dass auch Nachtvögel mit nur Stäbchen einer hochgradigen Helladaption fähig sind. Dieselbe Erfahrung machten die Verfasser am Steinkauz. — **P. Lasareff, Das Weber-Fechnersche Gesetz und die Abhängigkeit des Reizwertes leuchtender Objekte von ihrer Flächengrösse. S. 171.** Für das foveale Sehen gilt nach Loeser und Ricco die Regel, dass das Produkt des Reizwertes und der Flächengrösse eine Konstante ist. Für das periphere Sehen gilt das nicht, wie Piper und Henius empirisch nachwiesen. Vf. weist dies auf mathematischem Wege nach, indem er die Fechner-Helmholtzsche Formel, welche das Verhältnis des Reizes zur Empfindung ausdrückt, zugrunde legt. — **Borchardt, Beiträge zur Kenntnis der absoluten Schwellenempfindlichkeit der Netzhaut. S. 176.** Aubert gibt an, dass die Helligkeit, welche uns neben dem Eigenlicht der Netzhaut zum Bewusstsein kommen kann, etwa der 300ste Teil der Helligkeit eines weissen Papieres ist, welches vom Vollmond beschienen wird. Bestimmtere Angaben boten Pertz und Breuer. „Unsere Zahlen ergaben erheblich grössere Empfindlichkeiten sowohl der zentralen als auch der peripheren Teile der Retina gegenüber den Angaben von Pertz und Breuer". — **W. Trendelenburg, Versuche über binokulare Mischung von Spektralfarben. S. 199.** Als gesichertes Resultat wird bezeichnet, „dass in den untersuchten spektralen Farbenmischungen die monokular und binokular gebrauchten Mengenverhältnisse der Komponenten verschiedene sind, in dem Sinne, dass binokular der notwendige Anteil der kurzwelligen Komponenten viel geringer ist". — **E. Minkowski, Die Zenkersche Theorie der Farbenperzeption. S. 211.** Die Theorie sucht nicht in der Verschiedenheit der Schwingungszahlen der Reize, sondern in spezifischer Beschaffenheit der perzipierenden Elemente, die Erklärung für die Verschiedenheit der Farben, ähnlich wie Helmholtz die Qualität der Töne durch Mitschwingen kortischer Fasern, die auf die Reize gestimmt sind, erklärt. Der Vorzug dieser Theorie besteht nach Zenker selbst darin, „dass in ihr die Farbenperzeption nicht als Funktion der Zeit, sondern als eine Funktion des Ortes betrachtet wird". „Im Auge geschieht dies in der Weise, dass analog der Helmholtzschen Hörtheorie gezeigt wird, dass der Aufnahmeapparat auch hier in seinen verschiedenen Teilen (sei es nur in verschiedenen Schichten eines jeden Aussengliedes) auf die physikalischen Eigenschaften des Reizes, die der Qualität der Empfindung in bestimmter Weise entsprechend abgestimmt ist. Zu diesem Zwecke werden die Plättchenstruktur und das Zustandekommen von stehenden Wellen und von Interferenzerscheinungen in Anspruch genommen". Die Interferenz und die stehenden Wellen ergeben sich aus der fast vollständigen Reflexion des Lichtes innerhalb des Auges. „Das Prinzip der stehenden Wellen geht einer ganzen Anzahl von Schwierigkeiten aus dem Wege, die andere physiologische Farbentheorien mit sich bringen". — **W. Trendelenburg.**

Eine Beleuchtungsvorrichtung. S. 229. Für die Anordnung zur spektralen Farbenmischung nach v. Kries.

4. Heft: H. Laurens, Ueber die räumliche Unterscheidungsfähigkeit im Dämmerungssehen. S. 233. „Ein sehr auffälliger oder grundsätzlicher Unterschied in Bezug auf die hier geprüften Verhältnisse dürfte daher zwischen den beiden Beobachtungsbedingungen, Tages- und Dämmerungssehen, resp. zwischen den beiden in dem einen und anderen Falle funktionierenden Bestandteilen des Sehorgans nicht vorhanden sein". — **R. Dittler und Yasutaro Satake, Eine Methode zur Bestimmung der gegenfarbig wirkenden Wellenlänge des Spektrums. S. 240.** — **M. Gildemeister, Ueber einige Analogien zwischen den Wirkungen optischer und elektrischer Reize. S. 252.** So lange Licht ins Auge fällt, haben wir eine Lichtempfindung, elektrische Ströme wirken auf empfindliches Organ nur, wenn sie sich verändern. „Licht ist ein Dauerreiz, der elektrische Strom ein Uebergangsreiz". Aber auch sehr schwache Lichter sind Uebergangsreize und starke elektrische Ströme sind Dauerreize. Das gilt aber auch für alle Sinnesgebiete. „Schwache Reize wirken nur im Anschluss an eine Veränderung der reizenden Einwirkung, starke aber dauernd". Für die Pflanzenphysiologie scheint das Gesetz nicht allgemein zu gelten. — **M. Gildemeister, Ueber die Wahrnehmbarkeit von Lichtblitzen. S. 256.** Die Dauer eines Lichtblitzes muss, damit er wahrgenommen werde, um so länger sein, je schwächer er ist, und bei Blitzen von 0,0005 - 0,010″ ist das Produkt von Intensität und Dauer konstant. Aehnlich verhält sich der Muskel zum elektrischen Strom: „An der Schwelle ist bei sehr kurzdauernden elektrischen Stromstössen das Produkt von Dauer und Intensität (die Elektrizitätsmenge) konstant, von einer gewissen Grenze an aber wird es mit zunehmender Dauer des Stromstosses immer grösser". „Je schwächer die Beleuchtung, desto länger die Dauer der eben wahrnehmbaren Pause". „Je heller das Feld, desto kürzer die eben wahrnehmbare Lücke, desto grösser das fehlende Lichtquantum". „Auch das aufgefundene Quantitätsgesetz — je heller das Feld, desto grösser ist die Lichtmenge, die herausgeschnitten werden muss, damit die Lücke eben wahrgenommen wird — hat in der elektrischen Reizphysiologie sein Analogon". Es fragt sich, ob ein Lichtblitz oder eine Dunkelpause der wirksame Reiz sei. „Es hat sich ergeben, dass bei grosser Lichtintensität die Pause beträchtlich länger sein muss als der Blitz, dass die Längen beider optischen Reize aber bei geringer Intensität etwa gleich werden. Lichtblitze, die wegen zu geringer Intensität und Dauer noch unter der Schwelle liegen, werden überschwellig, wenn sie innerhalb 1,5″ oder weniger wiederholt werden. Es gibt also auch auf optischem Gebiete eine ‚addition latente'".

5. und 6. Heft: W. F. Ewald, Versuche zur Analyse der Licht- und Farbenreaktionen eines Wirbellosen (Daphnia pulex). p. 285.

Die Versuche am Wasserfloh ergaben: I. „Für die seitliche Orientierung von Daphnien zum Licht haben gleiche Lichtmengen gleiche Wirkung, ohne Rücksicht darauf, ob sie kontinuierlich oder intermittierend zugeführt werden". „Dagegen nimmt für die Bewegungsreflexe die Reizstärke zu proportional der Unterbrechungsfrequenz des intermittierenden Lichtes". II. „Für gewisse Bewegungsreaktionen rufen bestimmte Farben spezifische, durch Helligkeitswirkung nicht zu erklärende Effekte hervor". „Die eine Farbengruppe mit dem Maximum im grünlichen Gelb hat eine positivierende Wirkung (auf Reflexe), die andere mit dem Maximum in bläulichem Violett hat eine negativierende Wirkung". „Der Effekt gewisser Grün- und Purpurtöne ist dagegen nicht spezifisch und lässt sich durch farblose Helligkeitsreize ersetzen. Die durch Weiss zu ersetzenden Töne sind annähernd dieselben wie bei gewissen menschlichen Dichromaten". „Aus diesen Beobachtungen wird geschlossen, dass Daphnia eine dichromatische Farbenempfindlichkeit mit zwei Maxima bei den Komplementärfarben Grüngelb und Blauviolett besitze". Es lässt sich auch ein sukzessiver und simultaner Helligkeitskontrast nachweisen. — **St. Blachowski, Tachistoskopische Untersuchungen über den elementaren Wahrnehmungsvorgang bei Dunkeladaptation. S. 325.** Für das helladaptierte Auge wies Vf. früher einen Binnenkontrast nach, d. h. eine gegensinnige Wechselwirkung der Netzhautelemente in einer Netzhautpartie, die von objektiv gleichem Lichte getroffen wird. Diesen Kontrast weist er nun auch für Dunkeladaptation nach. — **Fr. W. Fröhlich, Weitere Beiträge zur allgemeinen Physiologie der Sinnesorgane. S. 354.** Aus den Beobachtungen am Cephalopodenauge glaubt Vf. für das menschliche Auge ableiten zu können: „Die Lichter verschiedener Wellenlänge rufen in der Netzhaut rhythmische Erregungen verschiedener Intensität und Frequenz hervor; diese verschieden intensiven und frequenten Erregungen werden durch den Sehnerven vom Sehzentrum geleitet und veranlassen dort in Abhängigkeit von ihrer Intensität und Frequenz antagonistische Prozesse. Erregung und Hemmung, die verschieden starken Erregungen bzw. Hemmungen sind als die physiologische Grundlage der antagonistischen Licht- und Farbenwahrnehmungen anzusehen". „Die Wirkung eines Lichtes wäre demnach zu definieren: 1. durch den Energiewert der Wellenlänge, 2. durch die Absorption, abhängig von der Wellenlänge, 3. durch die Reizfrequenz, welche jede Wellenlänge in Bezug auf das Auge besitzt".

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. 1914.

69. Bd., 1. u. 2. Heft: J. Pikler, Empfindung und Vergleich. S. 1. II. Eingehendere Widerlegung der Ansicht, der Unterschied zweier aufeinanderfolgender Empfindungen werde durch einen Vergleich beider beurteilt. Es gibt auch eine sinnliche Negation. „Obwohl sie uns von der

physischen Welt Bericht erstattet, wird sie nicht durch ein äusseres physisches Agens bewirkt, etwa auch nur auf die mittelbarste Weise ‚ausgelöst', sondern der Organismus hält seinen inneren Tendenzen, Bedürfnissen, seinem Konservatismus gemäss die Empfindungsbereitschaft, als hier und jetzt unangebracht, zurück, wie er körperliche Handlungsbereitschaften zurückhält, wo sie unnötig erscheinen. Die sinnliche Negation also, obwohl sie eine Sinnesfunktion ist, geht aus einem Trieb, nicht aus einer Sinnesbewegung hervor". „Die Theorie der sinnlichen Negation kann die Neuerung nicht unterlassen, das Dasein einer entscheidungs- oder anpassungsmässigen, auf Richtigkeit abzielenden Empfindungstätigkeit festzustellen". Widerlegung Hazays, der negative Empfindungen für unmöglich erklärt. — **E. Bleuler, Psychische Kausalität und Willensakt. S. 30.** „Die Psychologie ist eine Naturwissenschaft wie eine andere, wenn sie wissenschaftlich betrieben wird und nicht mit Hirngespinsten arbeitet . . .; das Vorhandensein oder Fehlen der bewussten Qualität des Tatsachenmaterials kann keinen prinzipiellen Unterschied bedingen . . .; die psychische Energie ist identisch mit der nervösen; doch ist nicht alles Nervöse psychisch, wenn schon das Auch-psychische keine Grenzen gegen das Bloss-Nervöse hat . . . Zwischen psychischer und physischer Kausalität gibt es keine prinzipiellen Unterschiede . . . Die Auslösung und Hemmung von Reaktionen auf psychischem Gebiet muss ein den Schaltungen in einer elektrischen Anlage analoger Vorgang sein. Diese Vorstellung macht eine Menge von Einzelheiten des normalen und pathologischen Seelenlebens ‚verständlich'. So auch den Willensakt. Beim Entschluss zu einer aktuellen Handlung werden durch den Sieg der ‚stärkeren' Strebungen die Schaltungen so gestellt, dass diese gebahnt, andere Tendenzen ausgeschaltet, gehemmt werden". — **G. Tichy, Experimentelle Analyse der Beanischen Würfel. S. 73.** Das Spezifische dieser Figur besteht darin, dass man darin 6 oder 1 Würfel sehen kann, je nach welcher Seite man sie betrachtet, aber auch ohne Veränderung des Standpunktes. Wundt legt bei der Erklärung der umkehrbaren Figuren ein grosses Gewicht auf die Fixation; dagegen fand Tichy, dass die Versuchspersonen eine fixierte Ecke nicht nur als erhaben, sondern auch als hohl sehen konnten, je nachdem sie die Akkommodation änderten. — Literaturbericht

3. und 4. Heft: „Nach G. E. Müller gibt es neben dem visuellen Farbengedächtnisse und dem visuellen Formengedächtnisse noch ein visuelles topisches Gedächtnis, dessen Betätigungen in weitem Umfang von motorischen Vorgängen begleitet ist, das aber eben nicht selbst ein motorisches Gedächtnis ist. Während das Formgedächtnis sich auf die Gestalt und Grösse eines Gesichtsobjektes bezieht, hat es das topische Gedächtnis mit dem Ort und der Lage zu tun, die das Gesichtsobjekt in Beziehung auf den wirklichen oder einen nur innerlich vergegenwärtigten Standpunkt des Vorstellenden oder in Beziehung auf einen bestimmten Hintergrund oder

eine bestimmte Umgebung besitzt". Vf. fand auf eigene Beobachtungen und solcher von Frl. Kahn hin für dieses topische Gedächtnis: „Die Erlernung der Orte aufleuchtender Lämpchen, die in einem vertikal stehenden Tableau verteilt sind, geht bei gruppierter Anordnung derselben bedeutend leichter vor sich als bei ungruppierter Anordnung. Bei ungruppierter Anordnung werden die Reihen vorwiegend akustisch-motorisch, bei gruppierter Anordnung vorwiegend mit Hilfe des topischen Gedächtnisses und unter starker Mitbeteiligung des Formengedächtnisses gelernt. Bei quadratischer Anordnung des Tableaus wurden die Reihen schneller gelernt und schneller reproduziert als bei beliebiger Anordnung. Die im Dunklen vorgeführten Reihen zeigen im Vergleich zu den im Hellen vorgeführten einen Unterschied. Das Einprägen der Silbenorte mit nach den Silben gerichteten Kopfbewegungen ist im allgemeinen, allerdings bei verschiedenen Individuen in verschiedenem Grade, vorteilhafter als das Einprägen, bei welchem nur Eigenbewegungen gestattet sind". — **P. v. Liebermann und G. Révész, Die binaurale Tonmischung. S. 234.** Es ist auffallend, dass nicht auch zwei Töne sich ebenso mischen, wie zwei Farben; aber täten sie das, so würde z. B. beim Anschlagen der Quint mit ihrem Grundtone die Terz gehört, und so wäre Harmonie unmöglich. Und doch haben die Verfasser Tonmischung nachgewiesen. Wie kommt es, dass sie bis jetzt nicht beobachtet wurde? Normal wird die Tonmischung durch eine besondere Einrichtung des Ohres verhindert; sie besteht darin, dass verschiedene Qualitäten des Tones stets in verschiedenen Höhen erscheinen. In unserem Falle, der pathologisch sich an Liebermann findet, kommen verschiedene Qualitäten auf einer Höhe vor; Liebermann hört denselben Ton an einem Ohre in anderer Qualität als am anderen. Die Einrichtung ist physiologisch ebenso wie bei der Farbenmischung zu denken. Farben mischen sich binokular nur dann, wenn die Lichtreize auf korrespondierende Punkte der Doppelnetzhaut treffen; so kann es auch in den zwei Schnecken Korrespondenz und Disparation geben. Die Optikusfasern der korrespondierenden Punkte der Netzhäute laufen nach einer Hirnhälfte, so können auch in den Schnecken Akustikusfasern zu derselben Stelle des Gehirns führen. „Sind, wie unter normalen Verhältnissen, die beiden psychophysischen Prozesse, welche die von rechts und von links einlaufende Erregung erzeugt, identisch, d. h. entsprechen ihnen, wenn sie einzeln entstehen, Empfindungen gleicher Qualität, so kann sich diese Zusammenwirkung nur als Summation der Intensitäten äussern. Sobald aber, wie in unserem Falle, die psychophysischen Prozesse verschieden sind, so dass ihnen Empfindungen verschiedener Qualität entsprechen, so kommt zu der Summation der Intensitäten noch die qualitative Mischung. Der binaurale Ton ist auch da stärker, als die monauralen und er liegt seiner Qualität nach zwischen ihnen". „Dadurch ist es ermöglicht, einzelne Abschnitte der Tonqualitätenreihe als höhengleiche Reihen lückenlos her-

zustellen, eine Forderung der Révészschen Anschauung, von der Unabhängigkeit der beiden musikalischen Toneigenschaften". — **V. Benussi, Die Gestaltwahrnehmungen. S. 256.** „Bemerkungen zu den gleichnamigen Untersuchungen K. Bühlers, Bd. I." Die Untersuchungen und Ergebnisse Bühlers stimmen im wesentlichen mit denen des Vf.s überein, aber Bühler erwähnt dieselben nicht. — Besprechungen: Ueber die Einwirkung der Zirbeldrüsenstörung auf die Psyche. S. 293. Zusammenfassende Darstellung. „Wir haben allen Grund, die Zirbeldrüse als ein Organ mit innerer Sekretion zu betrachten, das wohl u. a. die von Marburg seiner Zeit supponierte Aufgabe hat, hemmend auf die Genitalentwicklung einzugreifen; seine Zerstörung hätte daher den Hypergenitalismus zur Folge. Das wäre ein Weg zur Erklärung für die in manchen Fällen auftretende geistige Frühreife. Ob nun diese Sekretion direkt auf das Gehirn wirkt, oder diese Wirkung auf dem Umwege der Beeinflussung des Genitalsystems entsteht, lässt sich mit unserem derzeitigen Wissen nicht entscheiden". — Literaturbericht.

5. und 6 Heft: A. Gelb, Bibliographie der deutschen und ausländischen Literatur des Jahres 1913 über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete. S. 317. Mit Unterstützung von Prof. H. C. Warren zusammengestellt. Enthält 2740 Nummern.

3] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von H. Schwarz. Leipzig 1914.

154. Bd., 1. Heft: P. Scheerer, Die Frage nach der Möglichkeit des Glückes. S. 1. „Die Aufdeckung des höchsten Gutes in der Selbstschätzungslust bedeutet nicht bloss die endgültige Beantwortnng der Glückseligkeitsfrage, sondern sie schafft auch den Boden, aus dem eine altruistische Sittlichkeit, in Gesinnung und Handeln erwächst, die nur als der Weg erscheint, wie das Individuum sein persönliches höchstes Gut verwirklichen kann". — **O. Samuel, Die Substanz — eine reine Anschauung. S. 12.** Der naive Verstand betrachtet die Substanz nicht als reine Anschauungsform, sondern als „Anschauungsinhalt, der aller Erscheinung zugrunde liegt, ein Unbegriff im kantischen Sinne". Die Substanz ist reine Anschauungsform, das Subjekt selbst. „Dieses Grundprinzip will erlebt sein, es genügt nicht, es bloss zu denken, denn es ist eine Wahrheit der Anschauung". — **A. Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. S. 91.** Gegen Vaihinger, dessen „biologische Fundierung der Wissenschaft eine Unmöglichkeit ist". — **H. H. Aall, Das Bewusstsein als metaphysische Quelle des Kausalgesetzes. S. 95.** Die Humesche Ableitung des Kausalgesetzes aus Gewohnheit ist unhaltbar, es entspringt vielmehr einem Bedürfnisse. „Wir streben nach einem Ziel, indem wir über das Dasein herrschen, d. h. wir treten als Ursache demselben gegenüber auf. Die Kausalität wird ein Ausschlag

der Teleologie". — **J. Frankenberger, Objektiver Geist und Völkerpsychologie S. 68.** Hegel schränkte den „objektiven Geist" auf Recht und Moral ein, nach Dilthey u. a. umfasst er das ganze Reich des Geistigen: Kunst, Sprache, Religion, Wissenschaft. — Rezensionen.

2. Heft: W Schmied-Kowarzik, Fr. Jodls Weltanschauung. S. 129. Er war ein begeisterter Anhänger von Feuerbach und erklärte mit ihm die Unmöglichkeit einer abschliessenden Weltansicht. Sein Grundsatz lautet: „Man kann im Erkennen nicht realistisch genug, im Erleben nicht ideal genug denken". — **K. Dunkmann, Ueber den Begriff der Willensverhältnisse. S. 133.** „Der Begriff des Willensverhältnisses ist lediglich auf das Verhältnis unserer Willen zu einander zu beziehen". Auf dasselbe muss die Ethik gegründet werden. „Die Tatsache des Sittlichen kommt darin zum Ausdruck, dass wir einerseits als Gemeinschaftswesen, andererseits als widerstrebende Wesen in einem fortgesetzten Konflikt uns befinden, und diesen Konflikt nennen wir den Kampf zwischen dem Guten und Bösen in unserer Brust". — **J Frankenberger, Objektiver Geist und Völkerpsychologie. S. 151.** Die Völkerpsychologie ist keine Schrulle, „sie ist eine Philosophie und in wesentlichen Punkten noch heute fruchtbare Synthese der tiefsten Probleme, die sich dem deutschen Geiste um die Mitte des 19. Jahrhunderts stellten". — **Olivér v. Hazay, Ist intuitive Philosophie möglich? S. 168.** Ja, wenigstens in der Modifizierung des Vf.s, in der sie wohl von allen angenommen werde. — **H. Schmitt, Zur Charakteristik der sprachlichen Darstellung. S. 188.** Es ist Sitte geworden, den Schülern den Poesiegenuss durch innere Veranschaulichung des sprachlich Dargestellten zu ermöglichen. Das stimmt aber nicht zu dem Wesen der sprachlichen Darstellung. „Die Sprache ist nicht Mittel für ein inneres Bild, sondern Selbstzweck". — **W. Kinkel, Literaturbericht über Werke aus dem Gebiete der Ethik und der Religionsphilosophie. S. 192.** — Rezensionen.

4] **Revue de Philosophie.** Directeur: E. Peillaube. Paris, Rivière.

13e année 1913, Nr. 1–7: J. Pachen, L'amour mystique décrit et chanté par Jacopone da Todi. p. 5. — G. Melin, La famille et l'évolution. p. 26. (Fortsetzung). Kritik der evolutionistischen Lehre von der Familie. Die Evolutionisten tuen den Tatsachen Gewalt an. — **P. Charles, La métaphysique du Kantisme. p. 113, 203, 363.** 1. Das Ding an sich. 2. Die Kategorien. 3. Die Formen der sinnlichen Anschauung. — **S. Belmond, L'univocité scotiste. p. 137.** Das Fundament der Skotistischen Lehre von der Eindeutigkeit des Seinsbegriffes in der Logik, in der Metaphysik und in der Geschichte. — **A. Valensin, D'une logique de l'action. p. 278.** Kurze Darstellung der Lehre Blondels von der *logique de l'action*. — **F. Pradel, Autour de la méthode d'immanence. p. 286.** Bericht über die beiden einander widerstreitenden

Auffassungen von der Blondelschen Immanenzmethode, welche A. Valensin und J. de Tonquédec vertreten — **A. Véronnet, Les hypothèses cosmogoniques. p. 333.** Die Kantsche Theorie von der Entwicklung des Weltalls. — **L'Expérience religieuse dans le catholicisme. 1. Documents:** A. Brou, La Compagnie de Jésus; J. Calvet, St. Vincent de Paul; Demimuid, Les premières Dames de Charité au XVIIe siècle; Mgr. Monestès, Le Bienheureux Curé d'Ars; J. Darnand, Un sauvage converti. p. 445—574. 2. **Études:** J. V. Bainvel, La vie intime du catholique: J. Pacheu, Les mystiques interprétés par les mystiques; C. Besse, Le chant religieux catholique; M. Festugière, La liturgie catholique. — Analyses et comptes rendus. p. 25, 188, 315, 421.

Nr. 8—12: J. Maritain, L'intuition au sens de connaissance instinctive ou d'inclination. p. 5. Die Bergsonsche Intuition bedeutet bald unmittelbare Wahrnehmung, bald instinktives Erkennen. Daher die Unklarheit seiner Darlegungen. Von einem instinktiven Erkennen kann man sprechen, insofern der Verstand von den sinnlichen Fähigkeiten unterstützt und von den affektiven Fähigkeiten vielfach beeinflusst wird. — **J. Ferraud, La Théosophie. p. 14.** Die Lehre der Theosophie, ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. — **A. Véronnet, Les hypothèses cosmogoniques. p. 52, 152, 238, 479** (Fortsetzung). 1) Die Theorien von Kant, Laplace, Faye, Ligondès, See, Darwin. 2) Die Entwicklung der Sonne und der Erde. — **M. Gossard, Le sens métaphysique de la loi de conservation de l'énergie. p. 119, 409.** 1) Der physikalische Sinn des Gesetzes. 2) Die darin enthaltenen philosophischen Probleme. — **M. d'Halluin, Le problème de la mort. p. 266, 373.** Die Tatsache, dass man einen leblosen Organismus durch Massage des Herzens wieder lebendig machen kann, nötigt uns, drei Phasen des Todes zu unterscheiden. Diese sind Scheintod, relativer Tod und absoluter Tod. — **Fr. Bouvier, Le Totémisme est-il une religion? p. 341.** Der Totemismus ist an sich keine Religion, sondern eine besondere Form der sozialen Vereinigung. Er kann aber mit der Religion in Beziehung treten und übt dann einen ungünstigen Einfluss auf sie aus. — **P. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques. p. 453.** — **M. Sérol, La valeur religieuse du Pragmatisme de William James. p. 307.** Darstellung und Kritik des pragmatistischen Gottes- und Glaubensbegriffes. — L'enseignement philosophique. p. 74, 189, 299, 427. — Analyses et comptes rendus. p. 98, 196, 325, 442, 541.

14e année 1914, Nr. 1—6: F. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques. p. 5, 136, 225, 361, 470. Die Zeit- und Bewegungslehre bei Petrus Aureolus, Gregor von Rimini, Wilhelm Occam, Johannes Buridanus usw. — **L. de Contenson, L'innéisme Kantien des fondements mathématiques. p. 16, 288.** Kritik der Kantischen Lehre vom philosophischen und vom mathematischen Stand-

punkte. Die „synthetischen Urteile a priori" Kants sind weder Urteile, noch synthetisch, noch a priori. — **A. Véronnet, Les hypothèses cosmogoniques. p. 37, 261.** Die Geschichte der Erde, die Entwicklung der Gestirne. Einige wissenschaftliche Antinomien. — **Philippe Champault, Des bases méthodologiques de la Géographie humaine. p. 113.** Vital de la Blache und Jean Brunhes suchen die bisherige beschreibende Geographie zu einer erklärenden Wissenschaft weiter zu bilden, die sie Anthropogeographie nennen. Sie bedienen sich dabei aber einer Methode, die durchaus unzulänglich ist. — **S. Belmond, Simples remarques sur l'idéologie comparée de saint Thomas et de Duns Scot. p. 242.** 1) Kurze Darstellung der thomistischen Erkenntnislehre. 2) Präzisierung der Hauptpunkte, worin Duns Skotus von Thomas abweicht. — **P. Charles, La métaphysique du Kantisme. p. 337, 576.** Kants Fehler liegt nicht so sehr in der Annahme einer Synthese a priori als in dem Versuche, hiermit die Leibnitzsche Idee von der analytischen Bewegung des Denkens zu vereinigen. Dadurch hat die innere Organisation der Kritik schwer gelitten. — **J. Bulliot et M. Sérol, La philosophie et la pensée commune. p. 453.** Der Philosoph hat bei dem Aufbau seines Systems von der Gesamtheit der Grundsätze des gemeinen Menschenverstandes auszugehen. — **M. Chossat, Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant. p. 553.** Es wird gegen P. Mandonnet der Nachweis geführt, dass die Schrift des hl. Thomas De unitate nicht als Widerlegung der Schrift Sigers de anima intellectiva anzusehen ist. — **J. Maritain, L'esprit de la philosophie moderne. p. 601.** 1. Die Vorbereitung der Cartesianischen Reform. 2. Descartes und die Theologie. — Notes et documents. p. 418, 504, 626. — Analyses et comptes rendus. p. 97, 193, 309, 431, 525, 647.

5] **Annales de philosophie chrétienne.** Secrétaire de la Rédaction: L. Laberthonnière. Paris, Bloud.

83e année 1912, Nr. 1—6: J. Durantel, La notion de la création dans S. Thomas. p. 5, 156, 225. Fortsetzung. Die Kategorien des Seins. 1. Die Engel. 2. Die Menschen. 3. Die himmlischen Körper. 4. Die korruptibelen materiellen Dinge. — **Ph. Borrell, Spinoza interprète du judaïsme et du christianisme. p. 50, 113, 267.** 1. Das politische und religiöse Milieu Spinozas. 2. Jüdische und christliche Lektüre. 3. Das Werk Spinozas. a. Methode, b. Lehre über Gott, Christus und positive Religion. 4. Die verschiedenartige Interpretation, die Spinoza gefunden hat. Schluss: Spinoza gibt vom Judentum und Christentum eine rein rationalistische Erklärung, deren Elemente er bei jüdischen und christlichen Philosophen gefunden hat. Er bekennt sich persönlich zu keinem der Glaubenssätze, die Christentum oder Judentum als wesentlich betrachten. — **R. d'Adhémar, L'invention scientifique et**

l'esprit philosophique. p. 337. Es gibt zweierlei Erfindungen: Neuschöpfungen, die dem Genie eigentümlich sind, und Erfindungen, die mehr von einer neuen Technik als von neuen Ideen abhängen. Es kann hervorragende Erfindungskraft mit geringem philosophischem Geiste zusammengehen. — **P. Archambault, Un spiritualisme sociale p. 363.** Hinweis auf die Bedeutung der Theorie, welche Laberthonnière über die geistige und weltliche Auktorität in seiner gegen die Action française gerichteten Schrift „Positivisme et Catholicisme" niedergelegt hat. — **J. Segond, Les antithèses de Bergsonisme. p. 449.** Die Gegensätze von Qualität und Quantität, Dauer und Raum, Leben und Materie, Körper und Geist, Notwendigkeit und Freiheit bilden in der Bergsonschen Philosophie unlösbare Widersprüche, welche die Einheit des Systems zerreissen. — **A. Favre Gilly, Mysticisme païen: comtesse Mathieu de Noailles. p. 475, 587. — E. Coutan, L'attitude religieuse de F. H. Green. p. 561.** Green will Wissenschaft und Religion vereinigen, indem er Gott, den absoluten Geist, als Quelle und Garantie für die spekulative und praktische Tätigkeit des Menschen hinstellt. Unser Denken muss mit der Gottheit eins werden, wenn es die Wahrheit erreichen soll. — Bibliographie p. 85, 178, 299, 385, 496, 618. —

84e année, 1912 1913. Nr. 1—6: V. Delbos, La personnalité de Maine de Biran et de son activité philosophique. p. 5, 113. — Bernard de Sailly, Thèses de rechange. p. 27, 137, 359. P. Schwalm, der im Jahre 1896 in der Revue Thomiste die Blondelsche Immanenzlehre bekämpfte, hat eine Schrift hinterlassen mit dem Titel „L'acte de foi est-il raisonnable?", welche eben diese Lehre mit aller Entschiedenheit vertritt. — **Dom L. Pastourel O. S. B., La doctrine mystique de J. Jean de la Croix. p. 54.** Nach dem hl. Johannes vom Kreuze ist die grösste Gefahr für die Frömmigkeit der Extrinsezismus, und das wahre Heilmittel die Lehre von der Autonomie. — **P. Archambault, Droit social et droit individuel. p. 225.** Kritische Analyse des Duguitschen Werkes „Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État". Der Duguitsche Versuch, das Recht der Gesellschaft gegen das Recht des Individuums abzugrenzen, wird als positivistischer Naturalismus zurückgewiesen. — **E. C., Note sur l'absolu et dieu à propos de la philosophie Hégélienne. p. 273.** Das Unendliche ist bei Hegel nur die Synthese des Endlichen, das Absolute die Synthese des Bedingten. — **J. Vialatoux, Expérience et idéal. p. 337.** Durkheim bemüht sich vergeblich, die Moral auf blossen Erfahrungstatsachen aufzubauen; denn die Moral fällt Werturteile. Diese aber setzen ein Ideal voraus, das aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. — **L. Canet, Le Discours sur l'histoire universelle et l'Essai sur les mœurs. 443.** Bossuet gründet die Wahrheit des Christentums auf eine Reihe historischer Tat-

sachen und gibt dadurch Voltaire die Möglichkeit, durch Bestreitung dieser Tatsachen das Christentum erfolgreich zu bekämpfen. — **E. Gilson, Notes sur Campanella. p. 491.** Die Sonderbarkeiten der Philosophie Campanellas erklären sich aus der zu weit gehenden Anwendung des Analogieschlusses. Campanella schreibt zwar nur der sinnlichen Wahrnehmung Gewissheit zu, sieht aber den Analogieschluss als eine Art Wahrnehmung an. Dabei wird das Objekt nicht in sich, sondern in einem anderen ihm ähnlichen Dinge wahrgenommen. — **M. Legendre, L'histoire comme science morale. p. 561.** — Bibliographie p. 74, 185, 287, 398, 514, 614.

6] **Revue Néoscolastique de Philosophie.** Directeur: M. de Wulf. Louvain, Institut supérieure de philosophie.

XXe année, 1913. Nr. 1—4. P. de Munnynck, La démonstration métaphysique du libre arbitre. p. 13, 181, 279. Die Freiheit des Willens kann nicht durch das Zeugnis des Bewusstseins bewiesen werden. Der Beweis muss sich auf das Prinzip der Kausalität stützen. Er lautet: Die Entscheidung des Willens gegenüber einem endlichen Gute kann nicht in der Erkenntnis des Verstandes ihre Ursache haben; also muss der Wille selbst bestimmende Ursache des Wollens sein. — **L. de Lantsheere, Les caractères de la philosophie moderne. p. 39.** Für die moderne Philosophie sind charakteristisch: 1) Die Trennung der Philosophie von der Religion, 2) die Verachtung der philosophischen Tradition, 3) die enge Verbindung mit den Einzelwissenschaften, 4) die hohe Wertschätzung der Erkenntnistheorie. — **P. Mandonnet, Roger Bacon et la composition des trois „Opus". p. 53, 164.** Das Opus minus und das Opus tertium sind Projekte, die unvollendet geblieben und darum auch nicht an Clemens IV. geschickt worden sind. Nur das Opus maius ist dem Papste zugesandt worden. — **G. Legrand, „L'expérience religieuse" et la philosophie de W. James. p. 69.** 1. Die Art und Weise, wie James die religiösen Erscheinungen beobachtet. 2. Seine Lehre vom Unterbewusstsein. 3. Die pragmatistische Einschätzung des Wertes der Religion. — **P. le Guichaoua, A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance. p. 88.** Die Behauptung Rousselots, der Satz „das Sein existiert und das Existierende ist ein Sein" schliesse als notwendige Voraussetzung seiner Wahrheit das Dasein Gottes und der Seele ein, steht im Widerspruch mit der Lehre des hl. Thomas. — **J. Lemaire, La préparation scientifique nécessaire à l'étude de la Cosmologie. p. 205.** Das Studium der Komologie verlangt nicht nur eine philosophische, sondern auch eine fachwissenschaftliche Vorbereitung. — **J. de Ghellinck, Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor. p. 226. — Cardinal D. J. Mercier, Vers l'unité. p. 253.** Die speku-

lative und moralische Ordnung müssen eine innere Einheit bilden, wie es in der christlichen Philosophie der Fall ist. Die Versuche von Ollé-Laprune, H. Bergson, Le Roy, Wilbois, Blondel, die Einheit auf Kosten des Verstandes herbeizuführen, sind verfehlt, „denn in dem Reiche der Philosophie ist die Einheit Gesetz, aber das Zepter kann nur dem Intellekte gehören". — **J. Cochez, L'esthétique de Plotin. p. 294.** Unter Zugrundelegung aller Bücher Plotins, nicht nur derjenigen, die eigens vom Schönen handeln, und mit Berücksichtigung der von Porphyrius überlieferten Chronologie derselben, wird eine eingehende Darstellung der Plotinschen Aesthetik gegeben. — **F. Palhoriès, Le pragmatisme en morale. p 339.** Wendet man die pragmatistische Methode und Wahrheitstheorie an, so verlieren die Begriffe „Pflicht", „Verantwortung" usw. ihren Sinn. Die Moral ist dann keine normative Wissenschaft mehr, sondern ein Kapitel der Psychologie. — **D. Nys, Le temps a-t-il commencé et finira-t-il? p. 409.** Man kann behaupten, dass die Zeit niemals aufhören wird. Die Frage, ob die Weltbewegung und mit ihr die Zeit einmal angefangen hat, kann die Vernunft nicht mit Sicherheit beantworten. — **A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quodlibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques. p. 365, 591.** — M. de Wulf, Le mouvement néo-scolastique. p. 102, 388, 535. Comptes rendus. p. 107, 324, 396, 549.

7] **Revue de métaphysique et de morale.** Secrétaire de la Rédaction: Xavier Léon. Paris, Colin.

22e année, 1914. Nr. 1—4: É. Boutroux, Religion et raison. p. 1. Die Vernunft bedarf, um ihre höchsten Synthesen zu vollziehen, einer Kraft, die höher steht als die Vernunft. Da kommt ihr die Religion zu Hilfe, Religion nicht als das allen empirischen Religionsformen Gemeinsame, sondern als Ideal gefasst. — **J. M. Carré, Un inédit de Fichte. p. 17.** Es werden hier zum ersten Male einige Aphorismen Fichtes veröffentlicht, die J. M. Carré unter den Papieren H. Cr. Robinsons aufgefunden hat. — **H. Léon, Le socialisme de Fichte d'après l'État commercial fermé. p. 27, 198.** Nach Fichte fordert die Gerechtigkeit die Einführung einer sozialistischen Konstitution, die allen Menschen wahre Freiheit und Gleichheit bringen soll. — **B. Lavergne, La répartition des richesses comprise comme simple introduction à l'économie sociale. p. 72.** Die „Vermögensverteilung" fällt zusammen mit den statistischen Resultaten der Verteilung und bildet somit das erste Kapitel der Sozialökonomie. — **E. de Michelis, Les problèmes de la Logique selon F. Enriques. p. 83.** Enriques vertritt einen „kritischen Positivismus". Hiernach enthält die Wirklichkeit Elemente und Beziehungen, die wenigstens relativ konstant sind und darum Objekte

des logischen Denkens werden können. — **A. Rivaud, Textes inédits de Leibniz, publiés par Iwan Jagodinsky.** p. 94. Rivaud weist auf die philosophische Bedeutung der von Jagodinsky veröffentlichten Texte hin, die Leibniz gegen Ende des Jahres 1675 und in den ersten Monaten des Jahres 1676 verfasst hat. — **L. Dugas, La „feuille de charmille" de Jules Léquyer.** p. 153. Durch Gegenüberstellung des ersten Entwurfes und des endgültigen Textes wird ein Einblick in die Arbeitsweise Léquyers geboten. — **A. R. Schweitzer, Les idées directrices de la logique génétique des mathématiques.** p. 175. Als leitende Prinzipien der Mathematik sind anzusehen: 1. Das Prinzip der Vergleichung. 2. Das Prinzip der Kontinuation. 3. Das Prinzip der Gedankenökonomie. — **D. Rouslan, La morale de Rauh.** p. 293. Die moralische Ueberzeugung findet ihre experimentelle Rechtfertigung darin, dass sich das Bewusstsein derselben nicht entledigen kann, so lange es ehrlich und vorurteilsfrei bleibt. — **M. Caullery, La nature des lois biologiques.** p. 334. In der organischen Welt herrscht ein absoluter Determinismus. Dieser lässt sich zurückführen auf den Determinismus der anorganischen Erscheinungen. Jede Form des Vitalismus ist unwissenschaftlich. — **É. Bréhier, Philosophie et mythe.** p. 361. Der Mythus setzt neben die Welt, welche Objekt des wissenschaftlichen Denkens ist, eine Welt, in der unser Handeln einen dauerernden Wert hat. Er findet sich nicht nur in der alten Philosophie, sondern auch in der christlichen Religion und der Philosophie der Gegenwart. — **G. Bélot, La valeur morale de la science.** p. 431. Da der Wille der Gesellschaft das Prinzip der moralischen Verpflichtung ist, so werden Wissenschaft und Moral umsomehr miteinander in Einklang kommen, je mehr die Gesellschaft den Forderungen der Wissenschaft entspricht, d. h. je mehr die demokratische Idee über die Autoritätsidee den Sieg davonträgt. — **É. Gilson, L'innéisme cartésien et la théologie.** p. 456. Descartes ist in seiner Erkenntnislehre von einer Reihe von Theologen beeinflusst worden, welche angeborene Ideen annahmen, um so die Prinzipien der Religion und der Moral auf das Zeugnis des Bewusstseins gründen zu können. — **G. Dwelshauvers, Du sentiment religieux dans ses rapports avec l'art.** p. 500. Ein Kunstwerk hat religiöse Bedeutung, wenn es in uns das Gefühl der Vereinigung mit dem Weltall erweckt. — Études critiques. p. 222, 382, 517. — Questions pratiques. p. 121, 262, 410, 548. —

8] **Rivista di Filosofia.** Organo della Società Filosofica italiana. Amministrazione: A. F. Formiggini, Genova.

Anno V, Fasc. 1 (Gennaio-Marzo 1913): B. Varisco, Cultura e Scetticismo. p. 1. Diese bei der Eröffnung des Studienjahres 1912/13

an der Universität Rom gehaltene Rede behandelt „den Begriff der Beziehungen zwischen Kultur und Praxis“ (1). — **G. Folchieri, Il carattere dell' opera di G. B. Vico. p. 13.** Der Verf. will „die Natur und die Entwicklung des Denkens des G. B. Vico betrachten und den Punkt der Beziehung zwischen dem Wahren und dem Gewissen, über dem noch so viele Zweifel und Ungewissheiten lagern, aufklären“ (15). — **C. Mignone, L'utopia della critica letteraria. p. 33.** „Wir wollten nachweisen die theoretische Unmöglichkeit des ästhetischen Urteils als Ausdrucks einer menschlichen notwendigen und allgemeinen Wahrheit“ (52). — **A. Zucca, La lotta morale. p. 54.** Unter dem „sittlichen Kampf“ versteht der Verf. „nicht bloss die auf die Unterdrückung der eigenen egoistischen Gefühle gerichteten Anstrengungen des Menschen, sondern auch die Tätigkeit, die er entfaltet, um die Vervollkommnung der Geschöpfe und den höchsten sozialen Rhythmus herzustellen“ (55). — Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Vermischte Nachrichten: 1. Nekrologe auf Baldasarre Labanca und Henri Poincaré. 2. Ehrungen für Roberto Aidigò anlässlich seines 80. Geburtstages.

Anno V, Fasc. 2—3 (Aprile-Agosto 1913): B. Varisco, La filosofia di Schopenhauer. p. 145. Kurze Zusammenfassung der Philosophie Schopenhauers als Einleitung zu der von N. Palanga besorgten und demnächst erscheinenden italienischen Uebersetzung von Schopenhauers Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. — **A. Faggi, La genesi storica della logica aristotelica. p. 166.** Kritische Besprechung des 1913 erschienenen Buches: „Sillogismo e proporzione“ von A. Pastore, worin P. nachweist, „dass die Logik des Aristoteles nicht bloss eng verknüpft ist mit der Mathematik seiner Zeit, sondern dass die mathematische Theorie der Proportion das geschichtliche und logische Fundament der Aristotelischen Theorie vom Syllogismus ist, welcher somit nichts anderes ist, als eine verschleierte Proportion . . ., wie überhaupt in der griechischen Philosophie die Theorie des Begriffes entsteht aus der Theorie der Zahl, die Theorie des Urteils aus der des mathematischen Verhältnisses, die Theorie des Syllogismus aus der ebenfalls mathematischen der Proportion“ (168). — **A. Padoa, Legittimità ed importanza del metodo introspettivo. p. 181.** „Wenngleich die introspektive Psychologie und die experimentelle Psychologie sich beide das Studium der psychologischen Phänomene vorsetzen, so kann man doch nicht sagen, dass sie eigentlich mit denselben Phänomenen sich beschäftigen“ (181 f.). Diese Selbständigkeit der introspektiven Psychologie und ihre Bedeutung legt der Verf. ausführlicher dar. — **A. Tilgher, Immagine e sentimento nell'opera d'arte. p. 206.** Der Verfasser stellt aus den Werken des Benedetto Croce dessen Lehren über das Verhältnis zwischen Vorstellung und Gefühl im Kunstwerk zusammen und übt an denselben Kritik. Nach Tilgher ist das Wesen der

Kunst nichts anderes als „unmittelbare Synthese von Vorstellung und Gefühl, von Subjekt und Objekt, von Erkenntnis und Leben, von Ich und Nicht-Ich“ (221). — Bibliographie der italienischen philosophischen Veröffentlichungen des Jahres 1911 von A. Levi. — Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Vermischte Nachrichten.

Anno V, Fasc. 4 (Settembre-Ottobre 1913): R. Ardigò, Lo spirito aspetto specifico culminante dell'energia in funzione nell' organismo animale. p. 337. „Ich beabsichtige zu beweisen, wie man schliesslich positiv erhärtet, dass der Geist wirklich das sei, was er sein soll: . . . Sinneswahrnehmung, Vernunft, Gefühl, Tätigkeit, Geist“ (337). — **B. Varisco, L'individuo e l'uomo. p. 351.** Was ist das Individuum? und was ist der Mensch in sich? Welches sind die Beziehungen des einen zum anderen? — **E. Morselli, I limiti della coscienza. p. 368.** Eine Beschreibung und Darstellung des Bewusstseins und seiner Grenzen nach dem Zeugnis der Erfahrung. Die Abhandlung soll sein „eine (wenn auch nicht erschöpfende) Rechtfertigung des Intellekts gegen das Gefühl, der Logik gegen das Irrationale, kurz der positiven Philosophie gegen den geisterhaften modernen Neomystizismus . . ., eine freie und offene Erklärung zu Gunsten der Wissenschaft“ (396). — **M. Losacco, Il concetto fondamentale della „Fenomenologia“ di Hegel. 397.** 1. Das allgemeine Problem der Phänomenologie und seine geschichtliche Stellung. 2. Die dialektische Methode. 3. Allgemeine Interpretation der Phänomenologie. 4. Die Stellung der „Phänomenologie“ im System Hegels. — Besprechungen und Bücherschau. — Vermischte Nachrichten: 1. Nekrolog auf Ignaz Petrone. 2. Um Marcellus Palingenius Stellatus. 3. Der Wissenschaftskongress zu Siena. — Italienische philosophische Bibliographie vom J. 1912 von A. Levi.

Anno V, Fasc. 5 (Novembre-Dicembre 1913): A. Faggi, Del giudizio particolare. p. 497. Richtigstellungen der Aristotelischen Regeln über die Umkehrung des partikularen Urteils; neue Formulierungen. — **F. Weiss, Note critiche alla „Filosofia dello spirito“ die Benedetto Croce. p. 509.** 1. Von der Aesthetik. 2. Von einigen Ideen Vicos inbezug auf die Poesie und die Sprache. 3. Die Theorie Croces von den Stufen des Geistes. 4. Das Eigentümliche der Kunst und des Schönen nach B. Croce. 5. Von einigen Ideen Croces inbezug auf die besonderen Fragen der Aesthetik. — **G. M. Ferrari, L'umanesimo filosofico. p. 548.** Der philosophische Humanismus: sein Wesen und sein Verhältnis zum Pragmatismus. — **R. Resta, Concetto d'una pedagogia. p. 567.** 1. Das pädagogische Problem in seinen wesentlichen Momenten. 2. Das menschliche Reale und seine natürliche erzieherische Tätigkeit. 3. Das Ideale, das Infinite und das Absolute. Das Ideale als höchster Ordnungswert des Realen. 4. Das menschliche Tun als Reales und Ideales (oder Finales) und die daraus sich ergebende Berechtigung der Pädagogik als

Wissenschaft der Entwicklung einer Regel für ideales Leben (die Homogenesis der Werte) im Menschen. 5. Die Pädagogik als spezifische Doktrin in der Einheit des Wissbaren. — **A. Marchesini, L'amicizia nella vita e nella educazione. p. 586.** Die Freundschaft in ihrem ethischen und eudämonistischen Wert. — **M. B. Zanotti, Saggio di una filosofia dell' individuazione. p. 598.** Versuch einer Philosophie der Individuation.: 1. Der Geist und seine Grundlagen. (Forts. folgt.) — Kritische Bemerkungen: Der Mythus und die hl. Poesie: 1. Die Aufführung der Bacchantinnen zu Florenz. 2. Das Moment der heiligen Kunst. 3. Hl. Charakter der griechischen Tragödie. 4. Euripides und das Drama des Dionysos. 5. Der Wagnerianische Versuch. — Besprechungen. — Italienische philosophische Bibliographie vom J. 1912 von A. Levi.

Anno VI, Fasc. 1 (Gennaio-Febbraio 1913): Redaktionswechsel: Die Redaktion der Zeitschrift übernimmt Prof. G. Vidari-Turin. — **A. Faggi, Ancora del giudizio particolare. p. 5.** Fortsetzung der Ausführungen zu den Aristotelischen Regeln über das partikulare Urteil. — **A. Ruesch, Il settimo enigma. p. 18.** „Die Freiheit (das »siebte Welträtsel«), die uns für unsere Handlungen verantwortlich macht, und alles was daraus folgt, ist eine Utopie" (30). — **A. Tilgher, Lineamenti di Etica. p. 32.** 1. Sein- und Seinsollen. 2. Freiheit und Sittlichkeit. 3. Dialektik des Guten und des Bösen. — **M. Losacco, Le assunzioni. p. 56.** Kritische Bemerkungen zu A. Meinongs Buch „Ueber Annahmen" (Leipzig 1910²). — **M. Zanotti-Bianco, Saggio di una filosofia dell' individuazione. p. 75.** (Siehe Anno V, Fasc. 5) 2. Von der Natur. 3. Vom Absoluten. — **P Caraballese, Il valore e la filosofia. p. 89.** Bezugnehmend auf F. Masci, La filosofia dei valori (Roma 1913), erörtert der Verf. folgende Punkte: 1. Die Philosophie der Werte. 2. Der Begriff des Wertes. 3. Wert und Erkenntnis. 4. Philosophie und Religion. — **A. Consorti, Per una interpretazione delle forme curve degli organismi animali e vegetali. p. 101.** — **A. L., In difesa della filosofia del diritto. p. 107.** Der Verf. wendet sich gegen das „antiphilosophische" und „antijuridische" Gutachten dreier Mitglieder der im Schosse der Königl. Kommission für die Neuordnung der höheren Studien gebildeten Unterkommission für die Fakultät der Jurisprudenz, wonach die Rechtsphilosophie für das gesamte höhere Rechtsstudium, mit Ausnahme des politisch-sozialen Kursus, zu einem bloss fakultativen Nebenfach herabgedrückt werden soll. — **A. Gnesotto, Del giudizio particolare. p. 110.** Kritische Bemerkungen zu A Faggis Aufsatz über das partikulare Urteil (siehe Anno V. Fasc. 5 und Anno VI, Fasc. 1). — Besprechungen und Nachrichten. — Akten der „Italienischen philosophischen Gesellschaft".

Anno VI, Fasc. 2 (Marzo-Aprile 1914): G. Marchesini, Le basi incoscienti del dovere. p. 137. Das Unbewusste in der Moral und in der Erziehung. — **G. Galli, L'essere. p. 151.** „So stehen Monismus

und Pluralismus, Immanenz und Transzendenz in Einklang miteinander" (166). — **F. Weiss, Note critiche alla „Filosofia dello spirito" di Benedetto Croce. p. 167.** Erkenntnis und Tätigkeit in der „Philosophie des Geistes" von B. Croce. — **L. Limentani, Il vero nella Morale. p. 183.** „Die Wahrheit moralischer Urteile kann nichts anderes sein als der Ausdruck der Realität von Bewusstseinszuständen, von Zuständen des valutativen und operativen Bewusstseins" (191). — **F. Albeggiani, Il prammatismo di W. James. p. 200.** 1. Der Wille zu glauben, 2. die Theorie der Wahrheit, 3. der Wert der Religion, 4. die Pädagogik im Pragmatismus des W. James. — **M. Billia, Identità della psicologia e della morale. p. 220.** Der (rein) psychologische Ursprung der Moral. — **A. Pastore, Sopra la critica filosofica della scienza. p. 226.** Der Verf. bespricht die Kämpfe zwischen Intellektualismus und Antiintellektualismus in der neuen Philosophie, besonders inhezug auf das Buch Aliottas, „Die idealistische Reaktion gegen die Wissenschaft". — **A. Gnesotto, Del giudizio particolare. p. 239.** Kritische Bemerkungen zu den Ausführungen Faggis (siehe Anno V, Fasc. 5 und Anno VI, Fasc. 1) über das partikulare Urteil. — Besprechungen und Nachrichten. — Zeitschriftenschau.

9] **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.** Pubblicata per cura della Società italiana per gli studi filosofici e psicologici, diretta dal Dott. Agostino Gemelli. Direzione: Milano, Via Maroncelli 23. Amministrazione: Firenze, Libreria Editrice Fiorentina. Erscheint alle zwei Monate in Heften zu je wenigstens 120 Seiten. Abonnement: Italien 10 *L.*, Ausland 12,50 *L.*

Anno V, Nr. 4 (20 Agosto 1913): A. Gemelli, In tema di psicofisica. p. 333. Gegenüber der in philosophischen (auch neuscholastischen) Kreisen Italiens herrschenden Geringschätzung der Psychophysik und der psychophysischen Experimente will der Verfasser folgende Fragen beantworten: „Hat die »Laboratoriumspsychologie« wirklich nur einen sekundären Charakter? Darf man von der Psychologie jede Messung wirklich als unmöglich verbannen? Und darf man dafür halten, dass, auch wenn bei unseren Untersuchungen nur Zahlen zu tage gefördert würden, diese Ergebnisse gar keinen Wert für die Psychologie haben könnten? Welchen Wert haben die gegen die psychophysischen und psychophysiologischen Ergebnisse erhobenen Einwände"? (338). Der Verf., der in den Laboratorien Külpes zu Bonn und München und Kiesows zu Turin selber längere Zeit studiert und experimentiert hat, macht sich hier zum eifrigen Sachwalter der Psychophysik, die bis jetzt nur in den Laboratorien der Universitäten zu Turin (Kiesow, ein Schüler Wundts) und Rom (De Sanctis, ein Forscher im Geiste Binets) eine Heimstätte gefunden habe. — **M. Ponzio,**

Dell' influenza esercitata da complessi associativi abituali su alcune rappresentazioni di movimento. p. 376. Der Verf. bespricht „einige Täuschungen, die während mehrerer unserer Bewegungen entstehen, denen wir sehr oft unterworfen sind, und die meistens der Beobachtung entgehen" (377). Damit verbindet er die Fragen nach der Objektivierung der Bewegung und nach der Umkehrung der scheinbaren Bewegung des Objektes. — **B. Ricci, La scolastica nella storia della civiltà. p. 387.** Panegyrikus auf den einigenden, vertiefenden und befriedigenden Einfluss der Scholastik, genauer des thomistischen Systems, auf das gesamte Denken der Menschheit. — **A. Gemelli, Il problema della realizzazione secondo O. Külpe. p. 402.** Gemelli, selber ein Schüler Külpes, bespricht den ersten Band des Külpeschen Buches „Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften" (Leipzig 1913) nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Die Evidenz der inneren Perzeption. 2. Die logischen Schwierigkeiten der Transzendenz. 3. Die Gegenwart aller Objekte im Bewusstsein. 4. Die abstrakte Natur jeder Realität. 5. Der empirische Inhalt der Begriffe von transzendenten Objekten. 6. Die Transzendenz und das Ideal der Wissenschaft. 7 Das Oekonomieprinzip und die Transzendenz. 8. Psychologie, Metaphysik und Geisteswissenschaft. 9. Die Marburger Schule. 10. Der positive Teil. 11. Ein Wort der Kritik. — Besprechungen. — Zeitschriften- und Bücherschau. — Nekrologe über Giuseppe Allievo, bis vor kurzem Professor der Philosophie an der Universität Turin, und Igino Petrone, Professor der Moral an der Universität Neapel.

Anno V, Nr. 5 (20 Ottobre 1913): E. Krebs, La lotta intorno S. Tomaso d'Aquino nel Medioevo. p. 461. Der Verf. entwirft ein kurzes Bild „des Kampfes, der sich in den ersten Dezennien nach dem Tode des hl. Thomas über seine Lehre erhob", und der „überraschende Parallelen zwischen der Agitation jener Zeit und derjenigen unserer Tage" aufweist (461). — **G. L. Calisse, Gli argomento di Zenone d'Elea. p. 474.** In Fortsetzung seines ersten Artikels über denselben Gegenstand (Anno V, Nr. 2) untersucht der Verf. nunmehr jenes Argument Zenons gegen die Möglichkeit der Bewegung, welches von Aristoteles als drittes angeführt wird und vom fliegenden Pfeil entnommen ist. — **S. Belmond, La lingua della teodicea secondo G. Duns Scoto. p. 495.** Der Verf. setzt seine Darstellung der Theodicee des Duns Skotus fort (siehe Anno V, Nr. 1) und behandelt: II. B. Namen, welche die göttlichen Attribute bezeichnen. C. Namen der zweiten Kategorie. III. Die Univokation des Seinsbegriffs bei Skotus. Dieselbe ist nach dem Verfasser eine „logische im strikten Sinne". — **A. Gemelli, Una nuova obbiezione contro il vitalismo. p. 506.** Die epochemachenden Versuche und Entdeckungen von Carrel und anderen, „nach denen es möglich erscheint, dass selbst ein wichtiger, selbst ein vitaler Teil des Organismus ausserhalb des Organismus weiter lebe, dank gewisser technischer Hilfsmittel", beweisen nichts für den

rein mechanischen oder rein chemischen Charakter des Lebens. Der Verfasser unterzieht zum Nachweise dieses Satzes folgende Versuche einer Kritik: 1. Das Weiterleben „explantierter" Zellen, Gewebe, Organe usw. und die Experimente zur Verlängerung dieses Weiterlebens. 2. Die Kulturen in Glastuben von Carrel. 3. Die Anwendung dieser Carrelschen Kulturen auf die Technik der Pfropfreiser. 4. Beobachtungen über die Verlängerung einiger vitaler Funktionen 5 Funktionieren von Organ-Vereinigungen ausserhalb des Organismus. — **A. Cuschieri. A proposito del problema criteriologico. p. 527.** Das sogenannte „kriteriologische" Problem ist kein kriteriologisches, sondern ein metaphysisches; es ist das Problem des universale metaphysicum. Dementsprechend sind unsere Gegner bei der Lösung dieses Problems nicht die Sensisten, Empiristen, Positivisten u. s. f. (denn sie marschieren auf dem Felde der Sinneswahrnehmungen, wir auf dem der Intellekterkenntnisse), sondern die Idealisten, mögen sie Kantianer oder Hegelianer sein, und zwar die Kantianer mehr als die Hegelianer. — **A. Cappellazzi. Critica ed apologetica. p. 531.** Der Verfasser verteidigt gegen Varisco nochmals (siehe Anno V. Nr. 2) den in seinem Handbuch der christlichen Apologetik eingeschlagenen philosophischen Entwicklungsgang. — Besprechungen. — Bücheranzeigen. — Nachrichten: Clemens Baeumker und die ihm von seinen Schülern zum 60. Geburtstag gewidmete Festschrift.

Anno V, Nr. 6 (20 Dicembre 1913): E. Chiocchetti, Francesco Acri. p. 566. Kurze Darlegung der Philosophie (und des Lebensganges) des am 21. November 1913 verstorbenen Professors für Geschichte der Philosophie Acri zu Bologna. Acri „hat begonnen als Philosoph und hat geendet als Mystiker und als Künstler und als Pragmatist, indem er über die Philosophie und über die philosophischen Systeme urteilte an der Hand von Kriterien, die er der Religion, dem Leben und der Kunst entnahm" (576). Er war besonders ein erklärter Gegner des Positivismus und Materialismus. In seinem religiösen Leben war er ein treuer Katholik. — **G. Tredici, La filosofia di Bernardino Varisco. p. 586.** Der Verfasser zeichnet in grossen Linien das philosophische System des Professors B. Varisco an der Universität Rom. Die Philosophie ist nach Varisco letzten Endes Erkenntnistheorie. Die Erkenntnistheorie aber ruht auf der Identität der Wirklichkeit mit der Erkenntnis, welche Identität von Varisco indes anders als von Hegel aufgefasst wird. Inbezug auf die Beschaffenheit der Subjekte und der Körper vertritt Varisco eine an Mach und Ardigò erinnernde Theorie, wonach ein Subjekt die Einheit gewisser psychischer Tatsachen, ein Körper ebenfalls eine Einheit — aber anderer Art — von psychischen Tatsachen ist, nämlich solcher, die eingeschlossen sein können oder zum Teil eingeschlossen sind in der Einheit eines und auch mehrerer Subjekte. Gott ist die Einheit des Seins. Variscos Philosophie ist also eine Philosophie der Immanenz und der Organizität

des Realen, im Sinne von Hegel und Bergson. — Die Kritik, die der Verf. nunmehr am Systeme Variscos übt, ist durchaus ablehnend. — In der Diskussion (die Abhandlung gelangte in der Novembersitzung der „Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien" zur Verlesung) wurde hingewiesen auf die Notwendigkeit einer Untersuchung über das Merkmal der Exteriorität, welches die Sinneswahrnehmung begleitet, und über den psychologischen Ursprung des Substanzbegriffs; ferner wurden hervorgehoben die Verdienste Variscos um die Ueberwindung des Positivismus und Agnostizismus, seine kräftige Betonung des Studiums der höchsten Probleme in der Philosophie und seine pluralistische Weltauffassung trotz seiner Behauptung der Organizität des Universums. — **E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce. p. 606.** II. Das System des Geistes in der Philosophie Croces (siehe Anno V, Nr. 3). 1. Der Geist als Bindeglied von Geschiedenem und Gegensätzlichem. — **M. Brusadelli, Contributo alla storia della filosofia. p. 626.** Der Verf. hebt aus dem Kommentar zum Ekklesiastes von E. Podechard (erschienen in der Sammlung der „Études bibliques", Paris) die Darlegungen über die Philosophie des Ekklesiastes, ihren Charakter, ihre Quellen und ihre apologetische Bedeutung heraus. — **D. Lanna, Gli umori antiscolastici d'un neofito dell' hegelismo. p. 634.** In seiner in der „Voce", dem Organ italienischer Neuhegelianer, erschienenen Besprechung von Lannas Buch über „die Erkenntnistheorie bei Thomas von Aquin" hat der Priester und ehemalige Mitarbeiter an der „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" und Löwener Doktor der Philosophie, Bruno Nardi, sich als grimmigen Antischolastiker und temperamentvollen Hegelianer entpuppt, dem Verfasser einen falschen Wahrheitsbegriff und anderes vorgeworfen. Lanna weist diese Angriffe zurück. In einer Anmerkung wendet sich auch Gemelli gegen die allerneuestens in derselben „Voce" (vom 25. Dezember) gegen die italienischen Neuscholastiker und insbesondere auch gegen Gemelli und seine Zeitschrift von Nardi ausgesprochenen persönlichen „Bosheiten und Lügen". — Besprechungen. — Nachrichten: 1. Wie im Ausland die italienische Neuscholastik beurteilt wird, zeigt eine Bemerkung Grabmanns in seiner Antrittsvorlesung zu Wien, ein Aufsatz von Vaissière in den „Études" (vom 20. November 1913) sowie gelegentliche Urteile in zahlreichen ausländischen Zeitschriften, vor allem aber die Abhandlung Schreibers in der Festschrift zum 70. Geburtstag Hertlings, über „das erkenntnistheoretische Problem in der neuesten italienischen Literatur". Von dieser Abhandlung wird eine ausführliche Inhaltsangabe mitgeteilt. 2. A. Gemelli als Privatdozent an der Universität Turin zugelassen. 3. Der Tod des Kardinals Rampolla.

Anno VI, Nr. 1 (20 Febbraio 1914): Die Redaktion veröffentlicht einen Bericht über die Sitzungen der „Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien" vom 29. Dezember 1913

und 8. Januar 1914: L. Necchi behandelte das „Problem des Raumes" d. h. den Wert der Raumwahrnehmungen. Nach einem Ueberblick über die anatomisch-physiologische Seite der Frage liess der Referent zuerst die verschiedenen Vertreter des physiopsychologischen Nativismus und Empirismus und dann die des philosophischen Nativismus und Empirismus zu Worte kommen, um dann der kriteriologischen Bedeutung der Frage sich zuzuwenden und die Objektivität der Raumwahrnehmungen zu erhärten. — **A. Masnovo, Il problema criteriologico. p. 5.** Die Lösung des kriteriologischen Problems darf nicht, wie Mercier will, ihren Ausgang nehmen von den Urteilen idealer Ordnung, sondern muss mit der Prüfung der Erkenntnisse realer Ordnung beginnen. — **G. N. Borghino, Induzione e deduzione nella matematica. p. 13.** Ist die Mathematik eine induktive oder deduktive Wissenschaft, sind Burali-Forti, Piano und Grassmann im Recht, oder Poincaré? Und wenn in der Mathematik die Induktion eine Hauptrolle spielt, welcher Natur, welcher Gewissheit ist diese Induktion? Hat die „Verallgemeinerung" einen extrasubjektiven Wert? Antwort: Die mathematische Induktion ist vollkommen berechtigt. — **C. Carïstia, A proposito di dottrine teocratiche. p. 28.** Analyse und Kritik des Buches von A. Falchi, Le moderne dottrine teocratiche (Die modernen theokratischen Lehren), Torino 1908. „Eine Zusammenstellung und objektive Wertung der theokratischen Lehren in ihrer regelmässigen geschichtlichen Entwicklung bleibt noch zu leisten. Die nach vielen Seiten sehr sorgfältige Arbeit Falchis ist, kann man sagen, verfehlt in ihrer besonderen Finalität, denn sie ist umlauert von einem grundlegenden Irrtum, der als eine grosse Wahrheit Schritt für Schritt bis zu den letzten Zeilen immer wieder in die Erscheinung tritt: Der Untergang des Theokratismus beim Aufgehen des Lichtes des 16. Jahrhunderts — ein Untergang, der in Wahrheit in keiner Weise stattgehabt hat" (66). — Besprechungen und bibliographische Bemerkungen. — Nachrichten: Die von England ausgehende Anregung zu einer Gedächtnisfeier für Roger Bacon.

Anno VI, Nr. 2 (20 Aprile 1914): Es wird berichtet über die Sitzung der „Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien" vom 9. Februar 1914. F. Marzorati sprach über „die Kritik Arnaulds an der Ideenlehre Malebranches". Der Referent legt, aus den Quellen, zuerst die Ideenlehre Malebranches, dann diejenige Arnaulds dar und stellt darauf beide in kritischer Weise einander gegenüber. Seine Schlussfolgerungen weichen von denen Zimmermanns im „Phil. Jahrbuch" (1. Heft 1911) ab: „Zimmermann suchte bei Arnauld die objektiv gültige Kritik an der Ideenlehre Malebranches. Ich gedachte seinen Standpunkt zu finden und fand ihn ungenügend, insofern er sich wesentlich auf kartesianische Ideen stützt. Daher die Erscheinung, dass Zimmermann im Grunde Arnauld Recht gibt, ich Malebranche. Das Endergebnis ist meiner

Ansicht nach dieses, dass beide Unrecht haben" (102), weil beide vom Kartesianismus angesteckt sind (105). — **G. Wunderle, Compiti e metodi della moderna psicologia della religione p 106.** Italienische Uebersetzung des von Wunderle im 2. Heft des ‚Phil. Jahrb.' 1914 (129—154) veröffentlichten Vortrags über die Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. — **E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce. p. 123.** Fortsetzung der analytisch-kritischen Darstellung der Philosophie des B Croce (siehe Anno V, Nr. 6). II. Das System des Geistes. 2. Das Gefühl und die ästhetische Synthese a priori. — **B. Varisco, Sul metodo della discussione filosofica. p. 143.** Gegen die oben (Anno V, Nr. 6) mitgeteilte Kritik von G. Tredici an seiner Philosophie versucht Varisco, unter Anführung neuer Gesichtspunkte, den Nachweis, dass eine Philosophie, die nicht Philosophie der Immanenz ist, heute nicht mehr möglich ist. Diese Immanenzphilosophie hält Varisco für durchaus vereinbar mit dem Christentum und mit dem neuen Thomismus. — **L. Botti, Il pensiero puro. p. 153.** Analyse und Kritik des Werkes „Il pensiero puro" von A. Pastore (Torino 1913). Pastore betrachtet das reine Denken „nicht im Hegelschen Sinne, sondern als Denken in der logischen (oder autologischen) Hervorbringung seiner selbst oder im Begreifen seiner selbst, welches das Denken logisch vollzieht" (153). — Besprechungen. — Zeitschriften- und Bücherschau.

Anno VI, Nr. 3 (20 Giugno 1914): Die Redaktion in Verbindung mit dem Katholischen Komitee für die Zentenarfeier Dantes (6. Zentenar des Todes Dantes im Jahre 1921) setzt einen Preis von 5000 Lire aus für die beste Bearbeitung des Themas: „Darlegung der philosophischen und theologischen Lehren von Dante Alighieri aus ihren Quellen". Der Beteiligung sind keine nationalen Schranken gezogen. — **A. Cuschieri, Il problema criteriologico o il problema ontologico. p. 189.** „Das sogenannte kriteriologische Problem ist substanziell zurückzuführen auf die immer alte und immer neue Frage der Universalien" (189). Wer das kriteriologische Problem lösen will, muss a. die experimentalen von den spekulativen Erkenntnissen unterscheiden; b. bei der spekulativen Erkenntnis die logische Form von der metaphysischen Form absondern; c. alle logischen Begriffe ordnend und vereinigend auf einen ersten Begriff zurückführen; d. die metaphysischen Begriffe ordnend und vereinigend auf ein erstes Sein zurückführen; e. in diesem ersten Sein das Denken und die universale Wirklichkeit vereinigen" (195). — **M. Brusadelli, Francesco Suarez. p. 196.** Besprechung des zweibändigen Werkes des französischen Jesuiten De Scoraille über Suarez. 1. Suarez und Vasquez (ihr persönliches Verhältnis zu einander). 2. Am Rande der Philosophie (Suarez wird von S. mehr als Theologe denn als Philosoph dargestellt). 3. Sein Leben und seine Ideen. 4. Die Probleme der Congregatio de auxiliis in ihrem ge-

schichtlichen Milieu: Jesuiten und Protestanten. 5. Vom Dogma zur Theologie: Jesuiten und Dominikaner. 6. Von der Motio zur Prämotio. 7. Vom artic. 13, q. 14 des ersten Teiles der Summe des hl. Thomas zur scientia media. 8. Die philosophischen Verwicklungen der Prädestination. 9. Das Problem der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der empirischen und in der rationalen Welt. 10. Logische Umschreibung der Suarezianischen Doktrin über den völklichen Ursprung der monarchischen Gewalt. 11. Folgerungen der Lehre: Das Volk und der Tyrann. 12. Scholastisch-jesuitische Doktrinen des 16. Jahrhunderts und moderne liberal-demokratische Doktrinen: negatives Verhältnis. — **E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce. p. 219.** II. Das System des Geistes (Forts.; siehe Anno VI, Nr. 2). 3. Die logische Synthese a priori. — **G. Wunderle, Compiti e metodi della moderna psicologia della religione. p. 240** (siehe Anno VI, Nr. 2) — **L. Botti, L'analisi dei processi di confronto. p. 256.** Eingehende Besprechung des Werkes „Il metodo degli equivalenti" von A. Gemelli (Firenze 1914). Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der eine die Natur und den Wert der Methode der Aequivalenten, der andere die Anwendung der Methode auf die Analyse der Vergleichsprozesse enthält. — **Il prof. B. Varisco e la filosofia dell' immanenza. p 281.** Den Ausführungen Variscos im 2. Heft 1914 der Riv. di Filosofia Neoscol. treten hier A. Cappellazzi und S. Belmond entgegen und suchen nachzuweisen, dass der gnoseologische Aufbau der Immanenzphilosophie Variscos verfehlt ist, und sein System dem Christentum und der neuscholastischen Philosophie schnurstracks widerspricht. — **Parth. Minges, La nozione di Dio secondo Duns Scoto. p. 295.** Der Verf. gibt eine kurze Inhaltsangabe zweier mit dem Gottesbegriff des Duns Skotus sich beschäftigender Werke, nämlich der „Études sur la philosophie de Duns Scoto. I. Dieu: Existence et cognoscibilité" (Paris 1913) von S. Belmond, und des Buches „Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet" (Paderborn 1913) von J. Klein. Das erstere Werk leidet, trotz vieler Vorzüge, an dem unverzeihlichen Mangel, dass die gesamte (neueste) deutsche Literatur über den Gegenstand übergangen, oder doch nur lückenhaft und ungenau erst aus zweiten, vielfach unzuverlässigen Quellen geschöpft ist. Die Arbeit Kleins ist, von kleineren Unrichtigkeiten und Unklarheiten abgesehen, als eine recht gelungene anzusehen. Sie kommt in den wesentlichen Punkten zu denselben Resultaten, wie Minges in seinen Skotusforschungen. — Sprechsaal: R. Fusari, Filosofia e Buddismo. p. 301. Der Verf. verteidigt seine Kritik an dem Werke „Filosofia e Buddismo" von A. Costa gegen des letzteren Angriffe im „Coenobium" (8. Jahrgang, 3. Heft S. 88). — Besprechungen. — Nachrichten: Zum Tode von G. Morando.

Anno VI, Nr. 4—5 (20 Settembre 1914): Die Redaktion gedenkt des Wohlwollens des verstorb. Papstes Pius X. für die Zeitschrift

und erhofft vom neuen Oberhaupt der Kirche, auch wegen seiner ehemaligen Beziehungen zu Kardinal Rampolla, einem der Gründer und Förderer der Rivista di Filosof. Neoscol., ein ähnliches Wohlwollen. — Zugleich erstattet die Redaktion Bericht über die beiden Sitzungen der „Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychol. Studien" vom 2. April 1914 und 2. Juni 1914. In der Aprilsitzung fand eine lebhafte Diskussion statt über die „Kriteriologie der Löwener Schule". Tredici, Professor im theologischen Seminar zu Mailand, legte eingehend die charakteristischen und am meisten angefochtenen Sätze der Löwener Kriteriologie dar und verteidigte deren Richtigkeit und deren Wert, verhehlte freilich auch nicht, dass einige Punkte noch der grösseren Klärung und Entwicklung bedürfen. Gegen Tredici erhoben sich Olgiati und Necchi: sie hoben vor allem die methodischen Schwächen der Problemstellung und Problemlösung der Löwener Schule hervor, worauf (nach einigen Bemerkungen von Marzorati und andern) Tredici nochmals für die Löwener eintrat, unter anderem auch durch den Hinweis darauf, dass anstelle der Löwener Lösung bis jetzt nichts Besseres gesetzt worden sei. — In der Juni-Sitzung sprach A. Gemelli über die Natur des Komischen unter Vorlegung seiner diesbezüglichen unter Külpes Leitung im Psychologischen Institut der Universität München angestellten experimentellen Untersuchungen. Der Vortrag sowie ein Auszug aus demselben sollen in einer der nächsten Nummern der Zeitschrift zur Veröffentlichung gelangen. — **D. Lanna, Dio e l'odierno pensiero anticristiano. p. 342.** Der Verf. untersucht zwei Fragen: „1. welches sind die fundamentalen Gesichtspunkte des mannigfachen Ansturms gegen die scholastischen Gottesbeweise? 2. welche Widerstandskraft hat dieser Ansturm vor dem Forum der echten philosophischen Kritik" (343 f.)? — **G. N. Borghino, Induzione e deduzione nella matematica. p. 362** (Fortsetzung; siehe Anno VI, Nr. 1). III. Die Deduktion. § 1. Allgemeine Begriffe. A. Sätze. Prinzipien. B. Definitionen. C. Postulate. § 2. Die Prinzipien der Geometrie. A. Raum. B. Raumformen. C. Die Postulate in der Geometrie. § 3. Die Illation. Schlussergebnis: „I. Die Induktion hat vorwiegende Bedeutung in der Mathematik als Fundamentalprozess, durch den der Geist von der Erfahrung auf dem Wege der Abstraktion sich mit Begriffen bereichert, aus denen die Wissenschaft sich entwickelt. II. Die Deduktion, in der Geometrie vorwiegend, in der Form, die sie geschichtlich in den vergangenen Jahrhunderten annahm, hat Bedeutung als synthetisierende Form, durch die der Geist das wissenschaftliche System vervollkommnet und zur Voraussicht neuer Tatsachen befähigt wird. III. Die Induktion geht der Deduktion voraus, aber beide schliessen sich nicht gegenseitig aus, sondern vereinigen sich zu gegenseitigem Einklang und Ausbau". — **E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce. p. 397.** II. Das System des Geistes (siehe (Anno VI, Nr. 2). 4. Die praktische Synthese a priori (Schluss). — **M.**

Brusadelli, Francesco Suarez. p. 417 (siehe Anno VI, Nr. 3). 13. Scholastiker und Thomist, bis zu welchem Grade? 14. Die konkreten Punkte des Abgehens vom hl. Thomas. 15. Der moderne und skotistische Suarez bei Saitta. 16. Beispielserklärungen. 17. Vereinigung christlichen Philosophierens und christlichen Lebens. 18. Einzelpunkte. 19. Die Materia prima gegenüber der forma substantialis. 20. Beziehungen zwischen Wesenheit und Dasein; was Suarez hierüber behauptet und was er nicht zu erhärten weiss. 21. Würdigung des Suarezianischen Standpunktes. 22. Der Gedanke des hl. Thomas und die theologische Seite des Problems. 23. Die Geschicke des Philosophen und Theologen Suarez. — **Il prof. B. Varisco e la filosofia dell' immanenza. p. 432.** G. Tredici und C. äussern sich nochmals zur Immanenzphilosophie von Varisco. — Besprechungen. — Chronik der philosophischen Bewegung: 1. Die Auffassung und Lösung des kriteriologischen Problems seitens der Löwener Schule hat, wie sich bei den Debatten in der Aprilsitzung der „Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien" gezeigt hat, in den Kreisen der italienischen Neuscholastiker eine bemerkenswerte Erschütterung erlebt. Die Redaktion teilt schon seit langem diese Anschauung der Sachlage. Die neueste Verteidigung der Löwener durch De Wulf in der Mainummer 1914 der „Revue Néoscolastique" und durch Noël in den „Annales de l'Institut supérieur de Philosophie" (1913), in der „Revue thomiste" (März-April 1914) und in der „Chronique de l'Institut de Philosophie" (Juli 1914) gibt die Redaktion wieder, ohne zu ihr Stellung zu nehmen. — 2. Die Redaktion gibt eine Uebersicht über Die Studien zur Geschichte der Philosophie des Franziskanerordens, wie sie niedergelegt sind in den „Franziskanischen Studien" der deutschen, in den „Studi Francescani" der italienischen, in der „Néerlandia Franciscana" der belgischen und im „Archivio Ibero-Americano" der spanischen Franziskaner sowie in der „Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi" des Schriftstellerkollegiums der Franziskaner zu Quaracchi. In der Sammlung „Les Philosophes belges" hat A. De Poorter die „Eruditio regum et principum" des Franziskaners Guibert von Tournay veröffentlicht. 3. Günstige Aufnahme der Anregung zur Zentenarfeier Dantes. 4. Der Zentenarfeier Roger Bacons soll, wenn die Kriegsereignisse die Tätigkeit der Mitarbeiter nicht lahmlegen, das ganze Dezemberheft der Zeitschrift gewidmet sein. Hier eine Uebersicht über die zugesagten Beiträge: Brusadelli, Die Gestalt Roger Bacons; Bihl, Bio-Bibliographie R. Bacons; Spettmann, Die Philosophie R. Bacons; Witzel, R. Bacon und die Bibelwissenschaften; Schlund, R. Bacon und die Einzelwissenschaften; Robinson, Neue Veröffentlichungen über R. Bacon. — Bericht über die am 10. Juni d. J. in London stattgehabte Gedächtnisfeier zu Ehren R. Bacons. 5. Der neue Realismus nach der Darstellung Noëls in der Juni-Nummer 1914 der „Chronique de l'Institut de Philosophie". 6. Neue Veröffentlichungen. 7. Zeitschriftenschau.

8. Eine Gesellschaft für das Studium der Religionspsychologie unter der Leitung von Stählin. 9. Programm des für die Tage vom 31. August bis 7. September 1915 nach London einberufenen Fünften internationalen Kongresses für Philosophie.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Herausgegeben von O. Flügel, K. Just und W. Rein. Langensalza 1913, Beyer.

21. Jahrg., 1. Heft: R. Boese, Theorie von C. S. Cornelius über Licht, Wärme und Elektrizität. S. 1. „Wenn nun auch die Ergebnisse der neueren Forschung zu einer andern Ansicht über den Aufbau der Materie geführt haben, indem sie als die Urbausteine nicht die Atome, sondern die Elektronen ansehen, wenn sie auch die Erscheinungen der Wärme und des Lichtes auf elektrische Zustände zurückführen, so ist das Resultat bei beiden Theorien dasselbe: die Erscheinungen der Wärme, des Lichtes und der Elektrizität beruhen auf Schwingungen desselben Weltäthers". — O. Conrad, Fichtes Idee der Nationalerziehung und die deutsche Lehrerschaft. S. 10. Zu Fichtes 100jährigem Geburtstag. „Fichte ist geradezu ein Prophet des Deutschtums". — Mitteilungen.

2. Heft: J. Pokorny, Ueber durchgreifende logische Regeln, die sich ergeben, wenn man die Glieder der kategorischen Urteile als Thesen auffasst. S. 49. 97. Die Auffassung des Vfs ist, „dass in jedem allgemeinen oder besonderen kategorischen Urteil sowohl das Subjekt als auch das Prädikat entweder die Setzung oder die Leugnung eines Begriffes ist" oder „eine positive oder negative Begriffsthese". — A. Griebel, Die Geometrie als Erkenntnisproblem. S. 57. 103. „Zwei grosse Probleme durchziehen die Geschichte der Geometrie und verknüpfen das Altertum mit der Neuzeit: Die Quadratur des Zirkels und der Beweis des Parallelenaxioms". „Es ist auffallend, mit welcher Uebereinstimmung die Entdecker der nichteuklidischen Geometrie den Gegensatz zu Kant empfunden". — Mitteilungen.

3. Heft: Fortsetzung des zweiten.

4. Heft: Klempt, Die neufriesische Schule. S. 145. „Das alle Erkenntnisse beherrschende Gesetz bei Fries ist das Gesetz der Einheit". „Die Lehre von der Ahndung im ästhetischen Gefühl krönt das ganze System". — G. Vogel, Bodenreform und Schulwesen. S. 153. 201. 225. „Ein tieferes Verständnis für die soziale Frage ist nicht möglich ohne Kenntnis der Bodenreform". — H. Schreiber, Die moderne Elementarklasse. S. 159. — Mitteilungen.

5. Heft: Klempt, Die neufriesische Schule. S. 193. 234. Otto ist ein warmer, begeisterter Vertreter der Friesschen Gedanken. Er ist nach ihm gerade jetzt höchst bedeutungsvoll, denn er gibt 1. eine einwandsfreie Aufweisung des religiösen Apriori, 2. den Nachweis der objektiven Gültigkeit der Ideen. Vf. fällt im Anschluss an Fries und Otto das Urteil: „Zeit und Raum sind keine besonderen, ursprünglich im Menschen fertig liegenden Formen des Denkens, sondern sie sind allmählich aus der Erfahrung gewonnen und in den Dingen der Aussenwelt gegeben". — Mitteilungen. — Besprechungen.

6. Heft: Klempt, Die neufriesische Schule. S. 257. Fries adoptiert die Kantschen Kategorien, und doch ist 1. diese Theorie widersprechend, 2. erklärt sie das Gegebene nicht. Eine Form ohne Inhalt ist eine Melodie ohne Töne: Wir müssen die Aussenwelt nach unseren Formen denken, wissen aber nicht, ob sie so sind. Nach Herbart sind Kinder und Tiere von Kant vergessen worden, diese müssten doch auch die angeborenen Formen haben. Fries selbst muss gefühlt haben, dass die Lehre von den Kategorien in der Luft schwebe. Er sucht sie zu begründen, aber in einer Weise, dass er Kant nicht erklärt, sondern ihm widerspricht. Fries trennt wissenschaftliche Formen von idealen Erkenntnissen. Das sind nach Herbart Formen, durch die nichts erkannt wird, leere gehaltlose Formen, Erkenntnisse, die keine Erkenntnisse sind. - Mitteilungen. — Besprechungen.

7. Heft: Klempt, Die neufriesische Schule. S. 257. (Schluss.) „So kann also unser Gesamturteil über den Neufriesianismus nur dahin lauten, dass er vom Herbartschen Standpunkte aus abgelehnt werden muss, und zwar in jedem Teile, sowohl inbezug auf die Erkenntnistheorie als auch hinsichtlich der Religionsphilosophie und der Ethik". — F. Falbrecht, Eine neue Methodik der lateinischen Sprache und ein Stundenbild daraus. S. 274. — Mitteilungen. — Besprechungen.

8. Heft: M. Ratkowski, Die Weisungen der vier ethischen Ideen für das gesellschaftliche Wollen. S. 305. Der Vf. hat früher nachgewiesen, dass „die vier ethischen Ideen der Gerechtigkeit, des Wohlwollens, der Gewissenstreue, der Eintracht, dass es nur diese vier ethischen Ideen geben kann, und dass aus denselben echt ethische Grundweisungen oder Grundgesetze der Sittlichkeit sich ergeben". Aber nur von den Ideen der Eintracht und der Gerechtigkeit können ethische Weisungen für das gesellschaftliche Wollen ausgehen. — H. Schmidkunz, Gegenstand, Begriff, Namen. S. 317. Beitrag zu einer pädagogischen Logik: res et conceptus et nomen. „Keine Wissenschaft und kein Lehren und Lernen kann mit einem der drei ohne Rücksicht auf die andern zwei zurechtkommen". Die nächste pädagogische Forderung ist: „Je niedriger die pädagogische Stufe, desto mehr muss der Unterricht von der res ausgehen, je höher, desto mehr kann der Ausgang auch von der idea oder

von der oratio genommen werden. Namentlich der akademische Lehrende und Lernende muss von solchen Rücksichten unabhängig sein". — Mitteilungen. — Besprechungen.

9. Heft: M. Ratkowski, Die Weisungen der vier ethischen Ideen für das gesellschaftliche Wollen. S. 353. § 5. Die Weisungen für das Verhalten der Organe der Religionsgenossenschaften. § 6. Für die Organe aller Gesellschaften, also auch der Staaten, gelten keine anderen Sittengesetze als für die Privatpersonen. § 7. Herbarts Auffassung der Weisungen der ethischen Ideen für das gesellschaftliche Wollen. Zur Erkenntnis der Sittengesetze für das gesellschaftliche Wollen bedarf es nicht der Aufstellung besonderer „gesellschaftlicher Ideen". Dazu genügen die richtigen Folgerungen aus den vier ethischen Ideen, der Gewissenstreue, des Wohlwollens, der Eintracht und der Gerechtigkeit. — H. Schmidkunz, Gegenstand, Begriff, Namen. § 8. Pädagogische Folgerungen. § 9. Die Wahrheit. III. Abschnitt: Der Begriff. Die Vorstellung überhaupt. Ihr Grundcharakter. — Mitteilungen. — Besprechungen.

10. Heft: H. Schmidkunz, Gegenstand, Begriff, Name. S. 401. Das Bildmässige der Vorstellung. Die Kunst als blosse Vorstellung Inhalt und Akt der Vorstellung. Vorstellung und Erscheinung. Werte der Vorstellung. Vorstellung und Begriff. — Mitteilungen. — Besprechungen.

11. Heft: Nekrolog auf den am 9. Juli in Dölau bei Halle verstorbenen Pastor em. Dr. h. c. Otto Flügel. — H. Schmidkunz, Gegenstand, Begriff, Name S. 467. „Die alte Forderung ‚res non verba' ist mindestens missverständlich. Der Schüler befindet sich erst dann in Sicherheit, wenn er Gegenstand und Begriff und Namen hat, d. h. kennt und kann". — Mitteilungen. — Besprechungen.

12. Heft: Just und Rain zeigen das Eingehen der Zeitschrift wegen des Todes ihres Trägers und wegen der schweren Kriegszeiten an. — H. Schmidt, Die geistigen Grundlagen der religionslosen Sittlichkeit. S. 513. Entgegen der religiösen Sittlichkeit, die dem Kinde einen Katalog aller Fehler, die es erwerben, und aller Laster, die es erproben kann, und ihm dann unter Androhung einer schrecklichen ewigen Strafe befiehlt, nie in Versuchung zu fallen, ist die religionslose Sittlichkeit rein auf Tatsachen gegründet" (!). Es folgt ein Erziehungsplan nach dieser Sittlichkeit in 7 Stufen. — Mitteilungen.

Miszellen und Nachrichten.

Der Lichtäther ist neuerdings Gegenstand heftiger Diskussion unter den Physikern geworden, und zwar bezieht sich dieselbe nicht mehr lediglich, wie bisher, auf seine sich scheinbar widersprechenden Eigenschaften, sondern bedroht seine Existenz. Die Frage steht in innigster Beziehung zum Relativitätsprinzip, das die Geister so lebhaft beschäftigt. Eine gute Uebersicht über den Stand der Verhandlungen gibt die Antrittsrede des Leidener Professor P. Ehrenfest: „Zur Krise der Lichtätherhypothese“ [1]).

Den Ausgangspunkt der Erörterung bildet das sogenannte Michelsonsche Experiment, welches dartut, dass die Bewegung eines Körpers die Geschwindigkeit des Lichtes nicht ändert, mag er sich der Lichtquelle entgegen oder ihr zu bewegen. Das Experiment ist sehr sinnreich, aber auch wegen seiner Kompliziertheit nicht so leicht verständlich. Darum ersetzt es Ehrenfest durch ein ideales Experiment, welches das Wesentliche des Michelsonschen anschaulich hervortreten lässt.

Er denkt sich einen Experimentator im Mittelpunkt einer grossen Hohlkugel mit vollkommen spiegelnder Wand. Der Durchmesser der Kugel soll so gross sein, dass das Licht eine Stunde braucht, um vom Mittelpunkt bis zum Rande zu gelangen, also, da das Licht in der Sekunde 42000 m zurücklegt, eine Länge von 42000.60.60 m. Der Experimentator lässt nun momentan eine sehr helle Lampe aufleuchten. Darnach sieht er zwei Stunden lang gar nichts; am Ende der zwei Stunden leuchtet die Oberfläche der Kugel einen Augenblick auf. Nun denke man sich auch eine Hohlkugel von derselben Beschaffenheit, die aber nicht ruht, sondern sich mit dem Experimentator im Raume bewegt, etwa mit $^1/_{10}$ der Lichtgeschwindigkeit. Geht die Bewegung der des Lichtes entgegen, so wird die Zeit der Aufhellung kürzer werden, hat sie die Richtung des Lichtes, so wird die Zeit sich verlängern. Jedoch wird das Ergebnis von verschiedenen Forschern verschieden angegeben. Nach der Newtonschen Emissionstheorie sieht der zweite Beobachter dasselbe wie der erste: das gleichzeitige Aufleuchten der ganzen Kugelfläche. Ebenso wenn man mit Stockes und Hertz das Licht als einen Wellenvorgang des Aethers

[1]) Berlin 1913. Ein ausführliches Referat in „Naturwissenschaft“ 1914 S. 350 ff.

ansieht, der von den bewegten Körpern mitgeführt wird. Soll aber der Aether ruhen und der bewegte Körper sich hindurch bewegen, wie Fresnel und Lorentz annehmen, so muss nach zwei Stunden Dunkelheit zuerst der Aequator der Kugel (der grösste Kreis, der auf der Bewegungsrichtung senkrecht steht) aufleuchten, weiter rücken zwei leuchtende Breitenkreise vom Aequator und symmetrisch nach den Polen hin, dann wird es wieder finster.

Aber der Michelsonsche Versuch zeigt, dass beide Beobachter genau dasselbe sehen. Da nun die Newtonsche Emissionstheorie aufgegeben ist, und die Mitbewegung des Aethers durch Fizeau und Eichenwald widerlegt sein soll, so muss die Identität bei beiden Erscheinungen anders erklärt werden; dies geschieht sehr verschieden von Lorentz, Einstein und Ritz. Einstein nimmt an, dass die Bewegung durch den ruhenden Aether die Kräfte zwischen den Molekülen und die Form der Elektronen verändert, und zwar mit einer Gesetzmässigkeit, dass bei Bewegung und Ruhe des Körpers das Licht mit derselben Geschwindigkeit sich fortpflanzt. Wenn der Experimentator mit grosser Geschwindigkeit sich bewegt (nur nicht schneller als das Licht), so werden auch seine Messinstrumente in derselben Weise verändert. „Der durch das bewegte Laboratorium hindurchbrausende Aetherwind stört den Ablauf der Prozesse, mit denen der Experimentator operiert; derselbe ‚Aetherwind' verdirbt aber auch — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — die Messinstrumente des Experimentators, er deformiert die Massstäbe, verändert den Gang der Uhren und die Federkraft der Fernwagen". „Wenn nun der Experimentator die durch den ‚Aetherwind' gestörten Prozesse mit seinen Instrumenten beobachtet, die derselbe ‚Aetherwind' verdorben hat, dann sieht er exakt das, was der ruhende Beobachter an den ungestörten Prozessen mit den unverdorbenen Instrumenten beobachtet hat". Im Falle des Kugelexperimentes wird durch den ‚Aetherwind' die Kugel in der Richtung ihrer Bewegung abgeplattet gerade um so viel, dass das Licht in jeder Richtung gleich lange braucht, um vom Mittelpunkt an den Rand und von da zurückzugelangen.

Einstein und Ritz leugnen die Existenz des Aethers, da alle Versuche, einen Aetherwind nachzuweisen, negative Resultate ergaben. Mit Beseitigung des Aethers als Vermittler der Lichtfortpflanzung müssen sie annehmen und behaupten, dass die Elektronen der Körper einander die elektromagnetischen Impulse und das Licht durch den leeren Raum zuwerfen, womit sie sich der Newtonschen Auffassung des Lichtes nähern. Beide unterscheiden sich darin, dass nach Einstein die Lichtgeschwindigkeit sich nicht ändert, wenn die Lichtquelle sich uns nähert, nach Ritz aber vergrössert wird. Nach Einstein werden die Messinstrumente dieselbe Veränderung erleiden, wie sie die Lorentzsche Theorie verlangt, während nach Ritz keine Kontraktionen stattfinden. Solche Kontraktionen

sind in der Tat sehr unwahrscheinlich, und selbst ein Verteidiger des Einsteinschen Relativitätsprinzips, M. Born, nennt in einer Besprechung von Lorentz', Einsteins, Minkowskis „Relativitätsprinzip" dasselbe eine „erstaunliche Hypothese". Und Ehrenfest, der ihr grosse Einfachheit und Einheitlichkeit nachrühmt, muss gestehen, dass sie drei Sätze einschliesst, die wir zugeben müssten: „1. Die Lichtquellen werfen uns die Lichtsignale als selbständige Gebilde durch den leeren Raum zu. 2. An den Lichtstrahlen einer Quelle, die auf uns zuläuft, und an einer andern Quelle, die vor uns ruht, würden wir bei tatsächlicher Messung dieselbe Geschwindigkeit beobachten. 3. Wir erklären, dass uns die Kombination dieser beiden Aussagen befriedigt!!!"

Die Ritzsche Erklärung stösst auf Schwierigkeiten, die bis jetzt nicht gelöst sind. Beide sind unhaltbar, weil eine Wirkung in die Ferne eine innere Unmöglichkeit ist.

Einen experimentellen Beweis für die Existenz des Lichtäthers hat G. Sagnac geliefert. „Die Naturwissenschaften" [1]) berichten darüber:

Auf einer rotierenden Scheibe bringt er ein Interferometer und eine Lichtquelle an, deren Licht er einfarbig macht und polarisiert. Das so erhaltene Lichtbündel wird an einer zwischen zwei Spiegeln eingeschlossenen Luftschicht in zwei Teile zerlegt und beide Teile an vier am Rande der Scheibe befestigten Spiegeln rings um die Scheibe herumreflektiert. Der eine Teil umkreist hierbei die Scheibe rechts herum und der andere links herum. Nach Umkreisen der Scheibe gelangen beide Teile in dem Fernrohr des Interferometers zur Interferenz, die eine photographische Platte hinter ihm aufzeichnet. So lange die Scheibe in Ruhe ist, löschen die beiden übereinander gelagerten Teilbündel sich gegenseitig aus. Bei Eintritt einer Drehung zieht sich aber das bisher dunkle Feld in eine zentrale Franse zusammen, die auf beiden Seiten von parallelen Fransen begleitet wird. Je nachdem nun die Scheibe nach rechts oder nach links herumgedreht wird, verschiebt sich die zentrale Franse, was die photographische Platte genau feststellt, und durch diese Verschiebung wird die Existenz des Lichtäthers festgestellt. Denn ebenso wie die Beobachtung des Einflusses, den der Wind auf die Geschwindigkeit des Schalles ausübt, uns zu der Annahme einer Atmosphäre veranlassen würde, falls keine anderen Gründe dafür vorlägen, so zwingt uns die Wirkung, welche der zu dem optischen System relative Aetherstrom bei den Interferenzerscheinungen zeigt, die Existenz eines Lichtäthers anzunehmen ... Messungen zeigen, dass die Geschwindigkeit der Fortpflanzung des Lichtes unabhängig ist von der Bewegung der Lichtquelle und des optischen Systems. Diese Eigenschaft des Raumes charakterisiert experimentell den Lichtäther.

[1]) 1914 S. 379.

Ueber die Konstitution der Materie liefert in Verbindung mit der Elektronentheorie überraschenden Aufschluss der sogenannte „Zeemansche Effekt". Durch Faradays Untersuchungen angeregt fand dieser englische Physiker mit besseren Instrumenten, Spektroskopen von grosser Auflösungskraft, Gitter- oder Interferenzplatten und grossen Elektromagneten: Unter der Wirkung eines starken Magnetfeldes spalten sich die Spektrallinien in drei Teile, von denen die mittlere von unveränderter Wellenlänge Schwingungen in der Richtung der magnetischen Kraftlinien ausführt, während die zwei anderen noch grösseren bzw. kleineren Wellen verschoben sind und sich auf kreisförmigen Bahnen in einer Ebene senkrecht zu den Kraftlinien bewegen. Man nimmt alle drei Komponenten wahr, wenn man die Spektrallinien in der Richtung senkrecht (transversal) zum Feld beobachtet. In der Richtung der Kraftlinien sieht man nur die zwei äusseren zirkular polarisierten Komponenten (Longitudinaleffekt), die Schwingungen der mittleren Komponenten, da sie nicht transversal sind, können dann nicht als Licht wahrgenommen werden.

Nun kann man aber nach der Lorentzschen Theorie aus der Grösse der Wellenlängenänderung der äusseren Komponenten das charakteristische Verhältnis von Ladung zu Masse ($^e/_m$) bestimmen und aus dem Drehungssinn der kreisförmigen Schwingungen das Vorzeichen der Ladung der schwingenden Zentren. Die so gefundenen Werte sind aber identisch mit den entsprechenden der Elektronen, die man als die β-Strahlen der radioaktiven Substanzen ansieht.

Indes ist diese Dreispaltung zwar die normale, sie findet sich an den Helium-, dem grösseren Teile der Eisen- und Titanlinien, sehr häufig treten aber komplizierte Effekte auf: es gibt 4, 5 bis zu 17 Spaltungen. Aber vereinfacht wird diese Komplikation erstens dadurch, dass alle Linien einer und derselben Serie eines Elementes und entsprechende Serien verschiedener Elemente genau dieselbe Zerlegung zeigen; zweitens dadurch, dass in sehr starken Magnetfeldern viele komplizierte Effekte auf den normalen sich reduzieren". Serien der Spektrallinie eines Elementes nennt man Linien, deren Lage im Spektrum einfache Gesetzmässigkeit zeigt, so dass man aus der Wellenlänge einiger weniger die der übrigen genau berechnen kann. Diese Serien verhalten sich auch ganz ähnlich zum magnetischen Felde.

Eine noch feinere Zerlegung der Wasserstofflinie fand J. Stark. Er zeigte 14 parallele und 14 senkrechte Komponenten.

Protagoras, Nietzsche und Stirner betitelt sich eine Schrift von B. Lachmann[2]). Ein würdiges Triumvirat, das aber der Vf. glaubt noch

[1]) Die Naturwissenschaften 1914 S. 352 f.

[2]) Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus. Berlin 1914.

ergänzen zu müssen, da nicht einmal von Stirner, dem radikalsten Egoisten, „die stärkste und natürlichste Begründung des Egoismus in den Bereich der Untersuchungen gezogen worden ist". Diese Begründung gibt er am Schlusse selbst. Nietzsche wird am niedrigsten eingeschätzt, es wird ihm sogar die Originalität abgesprochen; Protagoras ist der Bahnbrecher. „Den Einfluss des Protagoras spüren wir bis in die letzten Schriften Nietzsches, und jene Lehre ist der Grundstein seiner Philosophie geworden" (14).

Dagegen zeigt sich in Protagoras „die Kraft des Genies":

„War so in gewissem Sinne durch Heraklit und Parmenides das Feld urbar gemacht, so ist dennoch das Auftreten des Protagoras eine gewaltige und für die ganze weitere Entwicklung der Philosophie entscheidende Tat".

„Mit der souveränen Kraft des Genies durchbricht er die ängstlich aufgebauten Theorien, die schwankenden unsicheren Hypothesen und stellt an ihre Stelle den Fundamentalsatz, der Jahrtausende lang die Basis für ganze philosophische Richtungen gewesen ist: »Der Mensch ist das Mass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind. Und wie ein jedes einem jeglichen scheint, so ist es für ihn«.

„Mit bewundernswerter, genialer Kühnheit hebt er den Menschen in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung; noch mehr, er macht ihn aus dem Objekt der Erkenntnis zum Subjekt und verlässt damit alle bisher begangenen Bahnen".

„Leider ist das Werk des Protagoras ‚Die Wahrheit', das mit diesem Satze begann, verloren gegangen, und es stehen uns nur spärliche Berichte für die Kenntnis des Protagoras und seine Philosophie zur Verfügung. Aber auch diese genügen, um uns die grosse starke Persönlichkeit ahnen zu lassen und uns mit tiefem Staunen zu erfüllen, wie dieser geniale Mensch weit über seine Zeit hinaus mit klarem Blicke in die Welt gesehen hat".

Diesem gewaltigen Denker gegenüber spielt ein Sokrates, Plato, Aristoteles eine klägliche Figur. Schon die Mitteilungen Platos über Protagoras werden verdächtigt, er soll „sicherlich manches missverstanden, manches seiner eigenen Glorifizierung oder der des Sokrates wegen unrichtig wiedergegeben haben".

Sie werden als schwache Wirrköpfe gebrandmarkt:

„Natürlich musste seine Lehre in den Köpfen derer um Sokrates, so sie sich um scharfe Trennung zwischen Sein und Schein bemühten, heillose Verwirrung anrichten, und die leider nur wenigen Dialogstellen in denen solche Gegensätze zum Ausdruck kommen, sind amüsant und interessant. So versteigt sich Sokrates-Plato bis zu der Bemerkung: Nur der Anfang des Satzes befremdet mich, dass er nicht im Sinne seiner ‚Wahrheit' sagt: Das Mass aller Dinge ist das Schwein oder der

Pavian oder noch ein sonderbareres Wesen, das Wahrnehmungsgabe hat. Wie wenig hat doch Plato den Satz des Protagoras verstanden oder verstehen wollen!"

Nun, wir glauben, dass Plato zum mindesten ebenso viel Verständnis für die Lehre des Protagoras und aufrichtigen Willen, sie zu verstehen, gehabt, als sein Verehrer im 20. Jahrhundert. Es soll dies ja keine direkte Widerlegung sein, sondern ein argumentum ad hominem, speziell ad verecundiam. Wenn der Wahrheit alle objektive Bedeutung abgesprochen wird und sie nur relativ zu dem Erkennenden Bedeutung hat, so ist auch für das Schwein und den Pavian das ihm Wahrscheinende, das Nützliche gerade so wahr, wie das, was dem Menschen wahr d. h. ihm angemessen zu sein scheint.

Doch die Bedeutung des Protagoras ist keine bloss zeitgenössische gewesen, seine Lehre hat weltgeschichtliche Bedeutung:

„Die von Protagoras begründete Lehre von der Relativität aller Werturteile und der Ethik als Nützlichkeitstheorie verschwindet nicht mehr aus dem Gebiete der Philosophie. Wohl zeitweise zurückgedrängt, erscheint sie immer wieder, zu den verschiedensten Zeiten und Epochen, stets weiter ausgebaut, neugewonnene Resultate der Wissenschaft benutzend. Aber stets klingt das Grundmotiv durch: ‚Der Mensch ist das Mass aller Dinge'." Fr. Nietzsche und M. Stirner haben das Werk gekrönt, wobei Stirner, obgleich der Zeit nach früher als Nietzsche, doch das Hauptverdienst gebührt, weil Nietzsche „vom Standpunkte der Entwicklung der Lehre der Zurückgebliebene ist".

Dagegen Stirner:

„Es ist nicht möglich, die ganze überwältigende Persönlichkeit Stirners, wie sie uns aus seinem Werke entgegentritt, im Rahmen dieser Arbeit wiederzugeben, und ich muss mich darauf beschränken, ähnlich wie bei Nietzsche, aus seinem Werke einzelne Stellen herauszuheben, um an Hand dieser die Entwicklung zu schildern. Nietzsches Art entgegengesetzt ist das Werk Stirners in klarer, prägnanter Form und Sprache geschrieben. Scharf, klar, temperamentvoll — so ist dieses Buch im wahren Sinne aufrüttelnd und überwältigend".

Das Ich ist Stirner das Einzige und Alles:

„Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich dann meine Sache gleichfalls auf Mich, der ich so gut wie Gott das Nichts von allem andern, der Ich mein Alles der Ich der Einzige bin".

„Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache des Menschen. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich".

„Man steckt in unverrückbaren, wahren, heiligen Begriffen". „Heilig die Wahrheit, heilig das Recht, das Gesetz, die gute Sache, die Majestät, die Ehre, das Gemeinwohl, die Ordnung, das Vaterland usw. usw.". Wir alle stecken tief in diesem Chaos von Begriffen, aber es sind „Sparren", „fixe Ideen". „Aus fixen Ideen entstehen die Verbrechen. Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee. Aus der Heiligkeit folgt, dass Untreue ein Verbrechen ist". „Da stossen wir auf den uralten Wahn der Welt, die des Pfaffentums noch nicht zu entraten gelernt hat".

Das sind Auslassungen eines Tollhäuslers, aber Lachmann noch nicht toll genug, jedenfalls noch nicht hinreichend begründet.

„Wie willst Du mir den Wert begreiflich machen, den Du einer Sache beilegst? ... Diese Unmöglichkeit, eine Verständigung über die Auffassung der Werturteile eines andern zu erlangen, diese, wie mir scheint, stärkste und natürlichste Begründung des Egoismus, ist noch von keinem, auch von Stirner nicht, in den Bereich der Untersuchungen gezogen worden ..., sie soll Gegenstand einer neuen Arbeit werden".

Dieser Standpunkt scheint ganz unwiderleglich; denn meine Widerlegung ist nur für mich wahr, ich kann ja auch gar nicht wissen, was für ihn gut und wahr ist. Wohl, aber dann ist auch seine ganze Schrift nur für ihn wahr; nicht für andere; denn er erklärt ausdrücklich, dass nach Protagoras das Mass der Wahrheit nicht der Mensch im allgemeinen, die Menschheit, sondern der einzelne sei. Warum hat er es doch geschrieben, doch wohl für andere; den andern ist es ja auch rein unmöglich, ihn zu verstehen. Also möge er die „anderen" wenigstens mit der neuen Arbeit verschonen.

Ueber die psychischen Unterschiede von Knaben und Mädchen haben die Engländer C. Burt und R. C. Moore[1]) experimentelle Untersuchungen angestellt, speziell zur Beantwortung der Frage, ob für die zwei Geschlechter ein gemeinsamer Unterricht möglich sei. Sie kommen zu dem Ergebnisse: „Die Korrelation zwischen der Grösse der sexuellen Verschiedenheit und der Grösse der Einfachheit der zum Vergleich Herangezogenen ist eine sehr hohe, aber je grösser und komplizierter die Fähigkeit wird, um so kleiner wird die Verschiedenheit zwischen den Geschlechtern". Da also beim Schulunterricht sehr komplizierte Tätigkeiten der Schüler in Anspruch genommen werden, so verlangte die sexuelle Differenz, die nur bei einfachen Leistungen sehr bedeutend ist, eine Trennung des Unterrichtes. Damit ist aber, wie man glauben könnte, die Koedukation in keiner Weise experimentell beseitigt. Erziehung und Unterricht sind zwei sehr verschiedene Dinge. Aus der Gemeinsamkeit des Unterrichtes lässt sich nicht auf Gemeinsamkeit der Erziehung

[1]) The Mental Differences between Sexes. Journ. of Ped. and Training. Ausführliches Referat im Arch. f. d. ges. Psychol. 1913 S. 215.

schliessen. Die Erziehung soll für das Leben, den Beruf heranbilden, die Frau hat aber einen ganz anderen Lebensberuf, wie der Mann. Die Erziehung soll die Individualität zu ihrer naturgemässen Entwicklung und Vollkommenheit heranbilden. Das Ideal der Weiblichkeit ist eben ein ganz anderes als das der Männlichkeit, sie stehen zum Teil in starkem Gegensatze zu einander.

Damit hängt zusammen, dass für die Knaben Fächer notwendig oder nützlich werden, die für die Mädchen ohne allen Wert sind.

Unterricht und Erziehung sind verschieden, aber in der Schule dürfen sie nicht von einander getrennt werden. Der Schule, insbesondere der Volksschule, fällt die unerlässliche Aufgabe zu, neben dem Unterrichte die Erziehung der Schüler in Verbindung mit den Eltern in die Hand zu nehmen. Also ist für die Volksschule die Koedukation ein Verderben, sie beeinträchtigt die dem weiblichen Geschlecht spezifische notwendige Erziehung. Doch sehen wir uns die Resultate des Experimentierens näher an.

Die einfachste niedrigste Funktion, die Empfindlichkeit der Haut, wurde durch das Aesthesiometer geprüft. Dieselbe zeigt keine bemerkenswerte Korrelation mit der Intelligenz, aber die grösste Differenz zwischen Knaben und Mädchen, letztere sind fast zweimal so empfindlich wie Knaben, und ein ähnliches Verhältnis besteht auch zwischen Erwachsenen. Auch die Schmerzempfindung ist beim Weibe heftiger, wohingegen anhaltenden, tiefergehenden Schmerz das Weib leichter trägt. Kinder von Arbeitern und Landbewohnern haben kleinere Raumschwellen als Erwachsene und Kinder von Kulturvölkern. Daraus schliessen die Verff., dass in dieser niedrigen Sphäre das Weib den Wilden und Kindern noch näher steht.

Bei kinästhetischen Eindrücken sind die Knaben um 40% voraus, also gerade umgekehrt wie bei den Raumschwellen. Vielleicht kommt dies von der grösseren motorischen Uebung.

In Bezug auf Geruch sind die Knaben, in Bezug auf Geschmack nach Thomson die Mädchen voraus. In Bezug auf das Gehör waren die Mädchen und Frauen den Knaben und Männern überlegen, indem sie geringe Unterschiede der Schwingungen der Stimmgabel wahrnahmen. Desgleichen in Bezug auf Farbenunterschiede. Aber Raumlängen, Helligkeitsunterschiede schätzten die Knaben und Männer genauer, auch war die Schwelle für geringe Helligkeiten für sie niedriger. Diese Differenzen der einfachen Sinneswahrnehmungen kehren in jedem Alter wieder, weshalb sie nach den Vff. nicht erworben, sondern angeboren sein müssen. In Bezug auf Farbenwahrnehmung dürfte dies nicht zutreffen, da das männliche Geschlecht sich weit mehr mit Farben beschäftigt und für sie interessiert, als das weibliche.

Bei der zweiten Gruppe der Untersuchungen, der der komplexen Wahrnehmungen und motorischen Prozesse, ist der Unterschied geringer, sie zeigt eine stärkere Korrelation zur Intelligenz.

Bei gebundenen Reaktionen sind die Mädchen manchmal im Vorteil und zwar besonders bei komplizierteren Versuchen, doch ist dies nur in Bezug auf Schnelligkeit der Fall; korrekter und geschickter reagieren die Knaben. Dies zeigte sich besonders deutlich beim „Punkt-Mustern". Test, der zugleich die Aufmerksamkeit prüft und folglich die Intelligenz, gab den Mädchen den Vorzug, aber nur, wenn er nur kurze Zeit fortgesetzt wurde, bei längerer Dauer den Knaben. Dies ist der einzige Test, der gegen das Gesetz spricht, dass die grössten Intelligenzkoeffizienten mit den geringsten sexuellen Differenzen parallel gehen. Diesem Mangel an andauernder konzentrierter Aufmerksamkeit ist wohl auch die geringere geistige Produktionsfähigkeit des Weibes zuzuschreiben, freilich mag auch der Mangel an Uebung, das reichlichere ablenkbare Gefühlsleben, was die Vff. betonen, mit schuld sein.

Das Gedächtnis der Mädchen zeigt sich konstant besser als das der Knaben, doch nur im Bilden neuer Assoziationen, umgekehrt beim Reproduzieren alter. Namentlich bei den „freien Assoziationen" waren die Knaben mit 35% im Vorteil, geringer war die Differenz bei den gebundenen Assoziationen; nur wenn mathematische Kenntnisse vorausgesetzt werden müssen, sind die Männer günstiger gestellt.

Um das Denken und Urteilen zu prüfen, wurden die Aufgaben gestellt: 1. ein logisches Gegenteil zu finden, 2. Analogien, 3. Syllogismen zu beurteilen, entweder falsche und richtige zu unterscheiden oder ausgelassene Prämissen zu ergänzen, 4. Vollendung eines Beweises. Es werden wichtige Worte ausgelassen, die Versuchsperson hat sie zu ergänzen. Nur beim Analogietest hatten die Mädchen einen Vorsprung, sonst zeigten sich wenige Differenzen zwischen den Geschlechtern. Nur bei einer für die Knaben interessanteren Geschichtserzählung waren diese mit 31% im Vorteil.

Den grössten Wert legen die Vff. auf den Test der „fortlaufenden Korrelation". Den Kindern wird aufgetragen, 100 Worte, wie sie sich am schnellsten darstellen, niederzuschreiben, ein Anfangswort kann angegeben werden. Vff. finden, wie auch schon in Amerika Jastrow, eine grössere Einheitlichkeit im Denken gegenüber der Variabilität der Männer. Erstere sind persönlicher und subjektiver in ihren Interessen, die letzteren unpersönlicher und objektiver.

Aehnliche Ergebnisse fanden andere Forscher durch den Test der „diskreten Assoziationen": die Knaben antworten schneller, doch bei stärkeren Emotionen werden auch sie langsamer.

Aus diesen Untersuchungen folgern die Vff. die Zweckmässigkeit der Koedukation oder doch der Parallelerziehung. Dass diese Folgerung

unlogisch ist, haben wir bereits bemerkt; die Resultate werden zu einseitig berücksichtigt. Dieselben sind aber auch an sich nicht einwandfrei. In einer Besprechung derselben bemerkt Lucy Loesch-Ernst, die selbst umfassendere Untersuchungen an deutschen, englischen und amerikanischen Schulkindern angestellt hat, dass die Experimentatoren eine wichtige Fehlerquelle nicht gebührend gewürdigt haben, dieselbe besteht darin, „dass die Knaben und Mädchen gerade in dem Alter zwischen 12½ und 13½ Jahren mit einander verglichen wurden, denn in diesem Alter sind sie nur scheinbar in der körperlichen Entwicklung einander am nächsten, hervorgerufen durch eine Verlangsamung des Wachstums der Knaben, die vor dem plötzlichen Aufschwung der 3—4 Jahre dauernden, der Pubertät vorausgehenden, erhöhten Entwicklung stehen, und dem schon begonnenen verstärkten Wachstum der Mädchen, die schon mitten in dieser Entwicklungsperiode begriffen sind. Es ist wiederholt nachgewiesen, dass diesem erhöhten Wachstum vor vollendeter Pubertät auch eine erhöhte geistige Energie parallel geht, die nach vollendeter Pubertät wieder zurücksinkt. Diese erhöhte Entwicklung käme bei einer Untersuchung von Kindern in diesem Alter nur den Mädchen zu gute".

Diese Fehlerquelle mindert allerdings die mathematische Genauigkeit der Feststellung der geistigen Unterschiede der Geschlechter. Aber auf das Gesamtergebnis der Untersuchung hat sie keinen Einfluss. Denn die durch die Experimente festgestellte allgemeine Superiorität der Knaben muss in Anbetracht der körperlichen Verhältnisse höher angesetzt werden; die ausnahmsweise Superiorität der Mädchen bzw. ihre Gleichheit mit den Knaben muss herabgemindert werden.

Das wäre aber dann keine neu experimentelle Feststellung, sondern die allbekannte Tatsache, dass im allgemeinen das weibliche Geschlecht gegen das männliche von Haus aus geistig etwas zurücksteht. Dieselbe Inferiorität wäre aber in den Jahren vor und nach der Pubertät aufgehoben. Tatsächlich will auch Lucy Loesch-Ernst bei ihren Versuchen wenig Unterschied gefunden haben und spricht sich demgemäss mit Burt und Moore für gemeinsamen Unterricht aus. Dabei kommt sie mit ihren eigenen Aufstellungen, den Einwänden gegen Burt und Moore in Konflikt, denn die erhöhte Entwicklung in der Zeit vor und in den Pubertätsjahren geht vor allem auf das Gefühlsleben, und insbesondere sind es die sexuellen Gefühle, die sich da zu regen pflegen. Gar manche Mädchen erreichen schon in den Schuljahren die völlige Reife. Und dass auch den Knaben diese Gefühle nicht fremd sind, beweisen die Liebesbriefe, die bereits in der Schule gewechselt werden.

Die Koedukation muss also für diese Jahre verhängnisvoll wirken, sie liefert den noch unbestimmten Gefühlen die konkreten Gegenstände. Es ist also ein offenbarer Fehlschluss von Loesch-Ernst, wenn sie für

die Koedukation anführt, die Unterschiede zwischen den Leistungen der Knaben seien nicht grösser als die zwischen Knaben und Mädchen. Die Knaben stehen gefühlsmässig einander indifferent gegenüber, Knaben und Mädchen aber verhalten sich gefühlsmässig wie einander anziehende entgegengesetzte Pole.

Sodann sucht man ja auch neuestens die Knaben nach ihrer Begabung im Unterricht zu trennen. Es lässt sich nur schwer ausführen und ist der Trennungspunkt schwer festzusetzen. Für junge Mädchen ist die Trennung bei dem Ueberfluss an ausgezeichneten Lehrerinnen und dem in die Augen springenden Unterschied des Geschlechtes sehr leicht.

„Weltanschauung der notwendigen Selbstentstehung" [1]. Die unten angeführte Schrift trägt die Widmung: „Zur Ehre der Ergründung des Grundprinzips der Schöpfung und des Tätigkeitsprinzips in der Natur (Grundkraft) seiner lieben Vaterstadt Hannover gewidmet". Es steht aber sehr zu befürchten, dass die liebe Vaterstadt diese nicht zu würdigen weiss, da diese „höhere Erkenntnis" ihre Fassungskraft übersteigt. Als Beleg führe ich einige Hauptgedanken als Folgerungen der tiefgründigen Spekulation des Verf.s an.

„Folglich ist die Weltseele als Attributivwesenheit (Beschaffenheit und Eigenschaft) der inneren Zustandsform des Raumes:"

„1. Die Wirkung der Ursächlichkeit des unmittelbaren Grundes der ‚Ausdehnung im allgemeinen' durch den Weltgeist, also das ‚Sein der Kaltform (innere ideale Ursprungsbeschaffenheit) des Raumes'."

„2. Die Wirkung des mittelbaren Grundes der ‚Ausdehnung im allgemeinen' in der Form der Radiation derselben aller Punkte des Raumes, also die Wirkung als das ‚Werden der Warmform innerhalb der Kaltform (Relativzustand) mit dem damit verbundenen Auftreten (Entstehung) der substanziellen idealen Grundformen (Kreisformen)'."

„3. Die Wirkung der Ursächlichkeit der müssenden Umwandlung der Idealformen (Kreisformen) in Realformen, in Gestaltungen substanziell-atomistischer Schwingungen bzw. physikalisch-chemischer Transmissionswellen (Duo, Trio, Quarzo etc.) als Ursächlichkeit der realen Entwicklung".

„Als ‚Sein' vollbrachter (beschaffter), bewusster ‚Ausdehnung' bzw. als aprioristische Ausgedehntheit ist die Beschaffenheit der inneren Zustand-form des Raumes: die ‚Wesenheit der Empfindung' als Eigenschaft. Ist das ‚Sein der Ausdehnung' die ‚Wesenheit der Empfindung als Eigenschaft', ist also die Eigenschaft der Beschaffenheit der inneren Zustandsform des Raumes aus der ‚Ausdehnung im allgemeinen' entstanden, dann muss dem ‚Grundwesen des kontradiktorischen Prinzips' gemäss die

[1] Die Welt der höheren Erkenntnis und der Ueberzeugung, von A. Sinram. Hamburg 1914, Kommiss. C. Behre.

Grundtendenz der Ausdehnung mittels der Eigenschaft (Empfindsamkeit) der Zustandsform des Raumes innerhalb des ‚Kampfes der übereinstimmenden Radialausdehnungstendenz' zur Zusammenziehung der Beschaffenheitsform des Raumes führen, so dass das innere ‚Grundgesetz' aus Notwendigkeit das ‚der Ausdehnung und Zusammenziehung' ist".

„Aus Ausdehnung (Agens) und Zusammenziehung (Reagens) entstanden, ist die ‚Welt der Realformen' in ihrer Wesenheit der Uebereinstimmung der idealen dualistischen Grundgesetzgebung bzw. als ‚Welt der Erfüllungsformen der idealen dualistischen Grundgesetzgebung': „die reale Offenbarung des dualistischen Grundgesetzes der zugleich Wesenheit (Einheitswesenheit) der Ausdehnung und Zusammenziehung".

Da ist nun das grosse Problem der Weltwerdung mit einem Schlage gelöst, die neue Wissenschaft hat durch die notwendige Selbstentstehung ungehinderte Bewegungsfreiheit des Geistes geschaffen, welche der landläufigen Wissenschaft noch fehlt. Woher sollte diese sie bekommen?

„Aus der Kanzlei der vorgesetzten Dienststelle der Wissenschaft — der Kirche — gewiss nicht. Denn so lange noch die Wissenschaft die Vorschriften für ihre Tätigkeit aus und von der Kirche empfängt und am Gängelbande ihrer Grundfeindin geht; so lange sie sich noch in der unwürdigen Rolle der Kostgängerei gefällt, so lange noch der Staat die Einmischung der Kirche in die Lehrfreiheit der Wissenschaft duldet, so lange auch noch wird die Wissenschaft und ihre Lehre geduldig ihre Fesseln tragen; so lange auch noch wird die Kirche der Wissenschaft den Fuss in den Nacken setzen. Warum auch nicht? Die Wissenschaft will ja so behandelt sein!"

„Sind die Lehren der Kirche so grundfalsch und vernunftwidrig und abgeschmackt, dass sie vor den strengen Lehren der Logik und Wissenschaft nicht bestehen können, und die Kirche daher die wissenschaftlichen Fundschätze der Grundwahrheiten fürchten muss? . . . Ist denn das Dasein eines persönlichen Gottes überhaupt nur Machwerk der Phantasie und Staffage und Blendwerk einer künstlich aufgeputzten Weltordnung als Symbolik der Herrschaft auf Erden. Beruhen gar die Darstellungen der Schöpfung der Welt durch einen persönlichen Gott auf Unwahrheiten und spekulativ-trügerischem Menschenwerk?"

„Nun denn, wenn an dem, dann in die Hölle mit allem Lug und Trug und Schein und Dunst, ist doch die Hölle nach der eigenen Lehre der Kirche der Sitz der Unwahrhaftigkeit und Lüge".

„In welchen Abgrund niedriger Lebensauffassung über unzählige Blutfelder unchristlicher Barbaren die Menschheit von der Höhe altgriechischer Kultur während der Aera der Unfreiheit des Geistes (Kirchenregiment) geführt worden ist, gibt uns die registrierende Weltgeschichte

erschreckliche Kunde. Dieser Zeitabschnitt stellt den grössten Schandfleck in der Geschichte der Menschheitsentwicklung dar. Entsetzen und Abscheu vor den Tyrannen des Geisteslebens erfüllt jedes redlichen Menschen Brust! Aus jenem empörenden Bekenntnis der Geschichte systematischer geistiger Tyrannei erhebt sich für uns mit heiligen Ernstes Allgewalt die unbedingte Verpflichtung der Befreiung der Menschheit aus ihrer unwürdigen Lage geistiger Knechtschaft und erdichteter ewiger Verdammnis auf Erden!"

Solch grimmiger Hass entspringt nicht intellektuellen Motiven, sondern den unergründlichen Abgründen des menschlichen Herzens. Nur zu verwundern ist, dass er auch die moderne Wissenschaft so heftig angreift, ihr vorwirft, noch am Gängelbande der Kirche zu wandeln. Doch er verrät im Schlussworte den eigentlichen Grund: sie will diesen Blödsinn nicht als die höchste Vollendung aller Wissenschaft anerkennen.

„Wenn ich bei dem vorstehenden Entwurf der idealen Grundgesetzgebung in Ausführung der Kardinalvorschrift der Grundwahrheit bis hierher dem logischen Gedankengange gefolgt zu sein glaube, und ich mich freue, in demselben der Menschheit die ‚Quelle der unendlich ewigen Grundwahrheiten' erschlossen zu haben, aus der ‚der Strom des unendlich-endlichen Lebens' sich ergiesst, so mischt sich gleichzeitig in dieses Gefühl der Freude die Trauer über die meinen ankündigenden Schriften und verschiedenseitigen Anträgen gegenüber an den Tag gelegte Verständnis- und Interesselosigkeit. Ich will daher den weiten Ausbau meines Werkes, Die Welt der höheren Erkenntnis und der Ueberzeung, als nicht zeitgemäss einstellen und denselben der für höhere Ideen hoffentlich zugänglicheren Nachwelt überlassen, mit welcher Hoffnung ich dieses Buches ‚Erste Stufe' (Grundstufe) schliesse". Und in einer Note fügt er bei: „Vielleicht liegt die Abschliessung der leitenden Kreise von der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes auf einem prinzipiellen Gebiete. Man fürchtet — hierin ist sich alle Welt einig — die Wahrheit".

Diese ungeheuerliche Verdächtigung der leitenden Kreise hat genau so viel Berechtigung wie die gleiche der modernen Wissenschaft gegen die Kirche.

Doch in einer späteren verständigeren Generation wird „Befreiung vom unerträglichen Joch der geistigen Unterdrückung und vom Fluch der heutigen Heuchelei" werden!

„Im Sonnenlicht der freien Entwicklung werden die matten Irrlichter der traurig dunklen Kulturperiode der letzten Jahrhunderte verblassen; im Freiheitslande der Erkenntnis und der Ueberzeugung werden die Geschlechter der Zukunft, ihre hohe Stellung in der Natur verstehend, wandeln und die Segnungen ihrer Befreiung und Erhebung geniessen.

Die ‚Epoche der geistigen Erleuchtung' steht vor der Tür. Die Erlösungsstunde hebt schon zum festen Schlag den Hammer . . ."

„Glückauf du Menschheit der Zukunft zum fröhlichen Aufstieg in die Welt der geistigen Freiheit, der Wahrheit und des Lichts! Glückauf ihr kommenden Geschlechter zum Einzug in das schöne Reich des geistigen Paradieses, in dem für Euch der Baum der unendlich-endlichen Erkenntnis und des wahrhaftigen Lebens blüht! Glückauf zum endlichen Siege der Menschenwürde und Vernunft!"

In diesem seligen Paradiese muss der Vf. schon schwelgen, da er das Licht, die höhere Erkenntnis in so vollem Masse schon besitzt, dass er als Lehrer und Reformator der Menschheit auftreten kann. Freilich wird die Seligkeit getrübt durch die Verständnislosigkeit der Mitwelt für seine Grundwahrheiten. Die Finsternis nimmt das Licht nicht auf, dafür verweist er auf sein Manuskript zu seinem Vortrage vom 30. April 1909 betreffend „Die Geistesnacht der Menschheit in der Welt der Erniedrigung und der Lüge".

Zum Schlusse legt er „seine Feder in die Hand der geistigen Freiheit nieder", in anderer Lesart: „befehle ich den Geist (Inhalt) dieser Grundschrift in Euere Hände"!

Zur Chronologie einiger Schriften des heil. Thomas. Die Abfassungszeit des Sentenzenkommentars des Aquinaten pflegt in die Jahre 1253—1255 verlegt zu werden, die seines Kommentares zu den 10 Büchern der Ethik in die Jahre 1261—1264; vgl. Grabmann, Thomas von Aquin, Kempten 1912, S. 15 f.; M. De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, übersetzt von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 291. In letzterem Kommentar hat Thomas nach allgemeiner Annahme die Uebersetzung des Wilh. von Moerbeke benutzt; dieser soll aber erst nach 1260 auf Veranlassung des Aquinaten verschiedene Schriften des Stagiriten neu übersetzt oder doch deren ältere Uebertragungen revidiert haben. Zu den Neuübersetzungen gehörten wohl das 4.—10. Buch des Ethikkommentars, die vorher gar nicht bekannt gewesen sein sollen oder nur in einem aus dem Arabischen übersetzten Auszuge. Eine Uebersetzung dieser Bücher durch Robert Grosseteste scheint Grabmann nicht zugeben zu wollen; vgl. Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Frhr. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 135. Wir selbst möchten eine solche festhalten, vgl. Festgabe zum 60. Geburtstag von Clemens Baeumker, Münster 1913, S. 137. Sicher ist, dass Thomas schon in seinem Sentenzenkommentar die genannten sieben Bücher der Ethik zitiert. Daraus folgt, dass wohl schon Thomas bald nach 1250 eine Uebersetzung dieser Bücher kannte, sei es die von Grosseteste oder eine andere. Will man aber die Ansicht beibehalten, dass Thomas die Uebersetzung Moerbekes gebrauchte, so muss man entweder für seinen

Sentenzenkommentar oder für die letztere Uebersetzung bzw. auch für den Ethikkommentar eine andere Abfassungszeit annehmen.

München. **P. Parth. Minges O. F. M.**

Zur Psychologie Alexanders von Hales. Alexander erklärt im 2. Teile seiner Summe im Beginne seiner Abhandlung über die Seele (qu. 59, ed. Coloniae 1622, 192a), er wolle zuerst über die Seele sprechen, dann über den Leib und zuletzt über das aus Leib und Seele Zusammengesetzte (de coniuncto) oder über den Menschen als Ganzes. Der Abschnitt über die Seele ist unvollendet. Denn zu Beginn der 63. Quaestion (209a) bemerkt er, dass er über die Trennbarkeit der Seele vom Leibe im letzten Teile bei der Erörterung über die jenseitige Vergeltung handeln werde: darüber findet sich aber im 4. Teile der Summe nichts, da der ganze Traktat über die letzten Dinge fehlt; betreffs der Seele vermissen wir also die Artikel über deren Unsterblichkeit, Zustand, Erkennen usw. nach der Trennung vom Leibe. Der Abschnitt über den Leib scheint aus der Feder Wilhelms von Melitona herzurühren, und übrigens ebenfalls nicht ganz zu Ende geführt zu sein. Der Verfasser sagt nämlich zu Beginn der 75. Quaestion (248), er wolle sich nun mit dem menschlichen Leibe beschäftigen, und zwar über den im Stande der Unschuld und über den der gefallenen Natur; über ersteren ergeht er sich sehr weitschweifig, über letzteren erfahren wir nichts. Ueber den Menschen als Ganzes (de coniuncto) wird ebenfalls nichts geboten. Das im Anfange gegebene Versprechen wird also in beträchtlichen und wichtigen Stücken nicht eingehalten; somit bleibt die Psychologie bzw. Anthropologie Alexanders ein Torso. Ueber diese grossen Lücken wurde, so viel wir wissen, in den seitherigen Darstellungen der Lehre Alexanders nichts bemerkt, und doch dürfte es angezeigt sein, darauf aufmerksam zu machen, da sonst eine falsche Auffassung entstehen könnte.

München. **P. Parth. Minges O. F. M.**

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
28. Band. 2. Heft.

Die zeitgenössische Philosophie in Italien.

Von Univ.-Prof. A. Gemelli O. F. M. und F. Olgiati in Mailand.

(Schluss.)

V.

Wie der Leser aus der Darlegung der idealistischen Systeme ersehen haben wird, weisen Croce und Gentile eine Psychologie als philosophische Wissenschaft ab und leugnen die Möglichkeit der experimentellen Erforschung der psychischen Phänomene.

Nach ihnen hat die Psychologie als empirische Wissenschaft nur bei jenen Gunst gefunden, die zu gebildet waren, um sich in die Betrachtung der Probleme des Geistes zu fügen, gleich als ob sie mit äusserer und naturalistischer Methode behandelt werden könnten, und die Angst hatten vor dem Schritt in die »uferlose« Philosophie. Nach Croce und Gentile muss man diese Phase überschreiten und inne werden, dass, um Psychologie zu treiben, es nötig ist, die naturalistischen Methoden zu verlassen und die Probleme der Psychologie spekulativ zu erfassen.

Die zwischen den naturalistischen Methoden und der Spekulation unsicher und unschlüssig Hin- und Her-schwankenden, auf die Croce anspielt, sind De Sarlo und seine Schüler A. Aliotta, Berrettoni und andere, auch Guido Villa (Professor der Philosophie an der Universität Turin) und Assaggioli. So schwierig es auch immerhin ist, die Ideen dieser Gruppe genau zu fassen, so wollen wir uns doch bemühen, es auf die bestmögliche Weise zu tun.

1. Villa setzt seine Theorien auseinander besonders in der zweiten Ausgabe seines Werkes „Die zeitgenössische Psychologie“ („La psicologia contemporanea“), in dem er die mannigfachen Strömungen der gegenwärtigen Psychologie einer Musterung unterzieht.

Für den Verfasser leiden die gewöhnlichen Definitionen der Psychologie an dem Fehler, dass sie zwischen inneren und äusseren Tatsachen einen Unterschied annehmen, der in Wirklichkeit nicht besteht. Eine Psychologie der subjektiven Tatsachen ist nicht möglich, ausser durch die Rückkehr zur ranzigen Vermögenspsychologie; infolge des so innigen Bandes, das alle Ansichten des Bewusstseins zu einem einzigen Bündel zusammenschnürt, kann man, ohne Verzicht auf jeden explikativen Zweck der mentalen Tatsachen, die Perzeption, die Assoziation, den intellektualen Prozess nicht vom Gefühle losreissen und noch weniger die Erkenntnis vom Willen trennen. Eine so geartete Psychologie wäre absurd; Beweis

hierfür, sagt Villa, ist die Tatsache, dass niemand jemals sich zu der Behauptung verstiegen hat, die Psychologie sei die Wissenschaft der inneren Welt, unter gleichzeitiger Anerkennung des Zusammenfallens der äusseren Welt mit unseren Sensationen und Perzeptionen. In Wirklichkeit wurzelt die Auffassung dessen, der behauptet, die Psychologie sei die Wissenschaft der inneren Tatsachen, in der gewöhnlichen vulgären Ueberzeugung von der effektiven Existenz der äusseren Welt, die unserem Ich als etwas wesentlich Verschiedenes gegenübersteht. Aber diese Unterscheidung hat keine Seinsberechtigung. Von dem Augenblicke an, da die natürlichen Phänomene sich nur vermittels der Sensationen uns enthüllen und mentale Tatsachen sind, von denen wir nur mit Hilfe des unmittelbaren, sie kundgebenden Bewusstseins Kunde haben, führt sich die äussere Beobachtung, welche die Grundlage der Wissenchschaften von der äusseren Welt sein soll, zurück auf die innere Erfahrung. Hiermit soll nicht gesagt sein, dass die Psychologie nicht eine Wissenschaft sui generis sei. Die Betrachtungsweise des Psychologen, im Gegensatz zu derjenigen des Naturforschers, ist mehr innerlich und mehr subjektiv: statt sich von der eigenen Geistesarbeit zu entfernen, vertieft sie sich in dieselbe, sie in allen ihren Entwicklungen verfolgend, ihre Zusammenhänge und ihren innersten Grund aufzudecken suchend. Kurz, sie ist eine subjektive Betrachtung der Dinge. Subjektiv ist hier zu verstehen im allgemeinsten Sinne des Wortes, d. h. es drückt die gesamte menschliche und animalische Mentalität aus in ihren fundamentalsten Charakterzügen, und als solches stellt es sich dem Objektiven gegenüber, das umfassen würde das weite Gebiet aller natürlichen Tatsachen, denen die Eigenschaften des Bewusstseins attribuiert werden.

Einzige Forschungsmethode für die Psychologie ist die innere Beobachtung. Für Villa sind die objektiven Methoden absolut unzureichend zur Erklärung der Bewusstseinsphänomene. Aus einer Analyse der mit diesen Methoden erzielten Resultate folgert er, dass sich immer mehr die dringende Notwendigkeit fühlbar mache, die direkte, natürlicherweise durch alle anderen Quellen psychologischer Kenntnisse unterstützte Intuition heranzuziehen. Zwischen dem physischen Experimentieren, nach dessen Vorbild man, wie Villa Wundt und seiner Schule zum Vorwurf macht, die moderne Psychologie umzugestalten versucht hat, und dem psychologischen Experimentieren besteht eine unzurückführbare und gründlegende Verschiedenheit. Beim ersteren ist die Feststellung der phänomenischen Modifikation gegeben durch den Registrierapparat, während beim letzteren sie gegeben sein muss durch die subjektive Beobachtung der Person, die Objekt des Experimentes ist. Stellt man also die innere Beobachtung als unerlässliche Grundlage der experimentellen Methode in der Psychologie hin, dann ist es nicht möglich, sie (die innere Beobachtung) bei der Prüfung der verwickelteren psychischen Prozesse zu ersetzen durch Methoden, die immer indirekt sind und bewusst oder unbewusst in die innere Beobachtung einmünden . . . Die Hartnäckigkeit, schreibt er, mit der man dies nicht anerkennen will, führt zu dem wenig ermutigenden Ergebnis, dass man keine wahre allgemeine Psychologie zu schaffen vermag, sondern nur eine reine Experimentalpsychologie, die übermässig reich ist an Erkenntnissen hinsichtlich der niederen psychischen Prozesse, und bei der die Physik und die Physiologie oft die Stelle der wahren Psychologie einnehmen.

Die Ursache einer solchen irrigen Auffassung findet Villa in der Tatsache, dass man die Psychologie nach dem Muster der physischen Wissen-

schaft hat formen wollen. Diese Formung nach dem Muster der Physik kann den Psychologen aber nur zu einer irrigen Auffassung führen. Alle gelehrten und geduldigen Einzeluntersuchungen müssen vollzogen werden mit dem Hauptzweck, zu einer Synthese und zu einer Rekonstruktion zu gelangen. Während der Physiker bei der Rekonstruktion und bei der Synthese, die er vornimmt, sein Verfahren nach jenem idealen und rein rationalen Typ gestaltet, der für ihn im allgemeinen Plan der Wissenschaft von der physischen Welt ausgedrückt ist, hat hingegen der Psychologe als eigenes Modell seine eigene Psyche in ihrer konkreten, lebenden, beweglichen und mannigfachen Gesamtheit und Vollständigkeit. Der Psychologe muss alle Daten, welche die zahlreichen und verschiedenartigen Informationsquellen ihm liefern, konzentrieren im Herd des eigenen Bewusstseins, aus welchem (Bewusstsein) sie Bedeutung und Licht erhalten, und ausserhalb dessen diese Materialien keine andere Bedeutung haben würden als die eines Komplexes von Zeichen, die einer Deutung harren. Diese Deutung kann nur kommen von der Intuition des Psychologen, der unbewusst oder bewusst diese Daten gemäss jener persönlichen Vision, die direkt ihm von seiner innersten Natur zufliesst, anordnet, gestaltet und kurz erklärt.

2. Beschäftigen wir uns nunmehr mit anderen Anhängern derselben Richtung. Im Jahre 1905 veröffentlichte De Sarlo zu Florenz zugleich mit einigen seiner Schüler einen ersten Band (dem recht bald ein zweiter folgte) von „Untersuchungen zur Psychologie“ („Ricerche di psicologia“), in dem die Psychologie aufgefasst wird, wie Villa an der obenangeführten Stelle sagt, „als eine blosse Sammlung von Datenmaterial“, als „jene unvollständige, formlose, unharmonische Psychologie, in der zu der Ueberfülle der Einzelheiten in der Behandlung der elementaren Prozesse des Bewusstseins einen seltsamen Kontrast bildet der fast absolute Mangel an allem und jedem, was die komplexeren und interessanteren Aeusserungen der Psyche betrifft“. In diesen beiden Bänden definiert De Sarlo die Psychologie als „die Wissenschaft, welche die Gesetze der psychischen Tatsachen analysiert und erforscht“, und so schrieb er, dass es ein Nonsens sei, von einer introspektiven Psychologie als von einem von der experimentellen Psychologie verschiedenen Dinge zu sprechen. Es gibt, sagt De Sarlo, nur eine einzige Psychologie, die insoweit existiert, als die innere Beobachtung möglich ist, welche um so besser ihre Aufgabe erfüllen wird, je besser sie vom Experiment und von der äusseren Beobachtung gestützt sein wird. — Diese beiden ersten Bände enthalten gute Beiträge zu dem, was Villa, mit offenbarer Ungerechtigkeit und unberechtigter Verachtung, „deutsche Psychologie“ nennt.

3. Die Jahre haben eine bemerkenswerte Umwandlung in die Ideen der florentinischen Schule hineingetragen. Schon Aliotta hatte eine Bresche geschlagen in den Massbegriff in der Psychophysik, indem er in einer akzentuierten Kritik dem Mass, der Zahl jeden Wert absprach, weil die Bewusstseinstatsache nicht gemessen, sondern nur mitgemessen werden könne mit der physischen Tatsache;

er gab so dem Begriff der Psychophysik, wie er von Fechner an sich nach und nach entwickelt hat, eine irrige, plumpe Deutung.

Aber noch direkter widersetzte sich einer Psychologie als empirischer Wissenschaft De Sarlo in einer Reihe aufeinanderfolgender, da und dort und besonders in der „Cultura filosofica" erschienener Arbeiten und zuletzt in zwei von ihm im „Circolo di Psicologia" zu Florenz und in der „Associazione fra psicologi" ebendaselbst gehaltenen Vorträgen.

De Sarlo spricht hier von einer wahren Krisis der modernen Psychologie, versucht eine Analyse der Ursachen dieser Krisis und gibt deren Heilmittel an.

Er erwähnt einige der bedeutungsvollsten Anklagen, die gegen die Psychologie erhoben werden. Der ungeheure Stoff, der seit fünfzig Jahren durch Beobachtung und Experiment auf dieser Seite gesammelt wurde, scheint nicht die genügende Grundlage abzugeben für ein wahres Lehrsystem. Sodann weist die sogenannte experimentelle Psychologie gar nichts von Bedeutung auf. Sie hat in der Tat uns kein früher unbekanntes oder wenigstens nicht auch auf anderem Wege erkennbares Faktum kundgetan; sie hat keine einzige originelle Entdeckung gemacht. Keine pädagogische, juridische, ethische Norm findet ihre Rechtfertigung in irgend einer Entdeckung der empirischen Psychologie. Nimmt man von den Texten der Psychologie das, was keine Beachtung verdient, hinweg, dann bleibt nur durch den sensus communis längt Bekanntes übrig. In ähnlicher Weise lassen sich selbst die charakteristischeren Offenbarungen der modernen Psychologie zerpflücken.

Es ist nicht recht ersichtlich, ob De Sarlo diesen Behauptungen wirklich zustimmt oder nicht. Sein Gedanke ist indes klar ausgesprochen in der folgenden Aeusserung: „Wenn man erwägt, dass es eine Zeit gab, in der man eine exakte Psychologie aufbauen zu können glaubte, die, auf die Beobachtung und auf das Experiment gestützt und nichts ohne Beweise behauptend, eine Stetigkeit der Entwicklung, eine Einheit der Richtung und der Methode darstellen sollte, eine Wissenschaft, welche die alte philosophische Psychologie zu ersetzen vermöchte — wenn man das alles erwägt, und dann einen Vergleich anstellt zwischen dem, was man erhoffte, und dem, was wirklich erreicht worden ist, dann scheinen die Entmutigung und die Enttäuschung der gegenwärtigen Zeit berechtigt zu sein". Der Grund dieses Misserfolgs liegt nach De Sarlo in drei Fehlern der modernen Psychologie, die da sind: die Einseitigkeit des Gesichtspunktes, unter dem die Forschung vorwärtsschreitet; die Behandlung der psychologischen Probleme in Unabhängigkeit von der Philosophie; der Mangel einer festen Terminologie. Letzthin sind diese drei Gründe nur Seiten einer und derselben Auffassung.

Man muss zugeben, schreibt De Sarlo, dass der Versuch, eine Psychologie aufzubauen als organische, ganz auf der Beobachtung und dem Experiment beruhende Wissenschaft, vollständig misslungen ist und nur eine

Täuschung war. Ein grosser Teil, wenn nicht alle Irrtümer und Unzulänglichkeiten, die man heute den psychologischen Forschungen vorwirft, entspringen der Tatsache, dass viele Gelehrte, aus Furcht vor dem Fall in die Metaphysik und vor der Rückkehr zur alten Psychologie, den begrifflichen Inhalt der psychischen Erfahrung bis zur vollständigen Unkenntlichkeit entstellten und verfälschten. Man begann zu vergessen, dass das Bewusstsein Funktion eines Seins ist, und man wandelte es, fast möchte ich sagen, um in eine Substanz; man schritt weiter zur Verfälschung der Natur der Psychizität, die notwendig eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt einschliesst, und man verfiel so in eine Art von psychischem Atomismus: man verbannte jede Anspielung an die Aktivität eines realen Geistigen, derart dass dieses fast zu einem Schatten heruntersank. Man hatte vor, die Wissenschaft der psychischen Realität zu betreiben, und man leugnete, dass es ein derartiges Reales gäbe, ein mit bestimmten Eigentümlichkeiten und Anlagen ausgestattetes Sein: man wollte die Entwicklung der verschiedenen psychischen Funktionen bestimmen, und man bestritt der Psyche den Charakter der Wirkfähigkeit: man wollte die Ursachen der psychischen Tatsachen erforschen und die psychologischen Gesetze bestimmen, und man leugnete, dass es eine psychophysiologische und manchmal sogar, dass es eine rein psychische Kausalität geben könnte. Jetzt ist es an der Zeit, solcher Unsitte entschieden entgegenzutreten und ohne Zaudern es zu proklamieren, dass kein Psychologiesystem in Wahrheit aufgebaut werden kann ohne eine bestimmte Direktive philosophischer Ordnung, welche Direktive dann erprobt wird an dem Ausweis der durch die Beobachtung oder durch die psychologische Analyse ins Licht gesetzten Tatsachen. Mag die Aktivität als solche direkt im Bewusstsein feststellbar sein oder nicht, sicher ist, dass ohne einen solchen Begriff das psychische Leben unverständlich bleibt. Mag das vom Bewusstsein oder vom Subjekt gelieferte Sein ein für sich bestehendes oder unabhängiges Reales bilden oder nicht, unleugbar ist, dass man ohne die Annahme eines Subjekts, das in einer gegebenen Weise sich zu einem Objekt verhält (worin eigentlich das Bewusstsein besteht), nicht von psychischer Realität sprechen darf. Welche Auffassung man auch immer haben mag von der metaphysischen Konstitution der Seele, insbesondere wenn man die Seele selber mit den anderen realen existierenden Wesen in der Welt vergleicht: was aus einer ernsthaften und vorurteilslosen Reflexion über die psychischen Funktionen sich ergibt, ist die Unmöglichkeit, die Unterscheidung der Tätigkeitsformen, die zu den eigentlich menschlichen Werten in Beziehung stehen, von den Formen psychischer Tätigkeit, die der Mensch mit den anderen beseelten Wesen gemeinsam hat, ausser acht zu lassen.

4. Ausdruck dieser Gegnerschaft gegen die »Laboratoriumspsychologie« (so nennen Villa und De Sarlo die Wissenschaft der psychischen Phänomene, die sich des Experimentes und der Beobachtung bedient) ist eine Zeitschrift von nicht übermässigem Umfang, die „Psyche", die seit drei Jahren unter der Leitung von Robert Assaggioli in Florenz erscheint und die weniger Beiträge zur Psychologie bringt, als vielmehr eine geordnete und sorgfältige Uebersicht über die psychologischen Hauptfragen bietet. Müssen wir das Vorhaben, die Ergebnisse der Psychologie ins Volk zu tragen, auch als recht nützlich bezeichnen, so können wir uns doch nicht länger mit ihr beschäftigen, da ihr volkstümlicher, fast enzyklopädischer Anstrich

ihr den wissenschaftlichen Charakter benimmt und ihr nicht ermöglicht, Beiträge für den Fortschritt des Wissens zu liefern.

Ohne irgendwie eine Wertung der dargelegten Gesichtspunkte zu beabsichtigen, sondern nur zum Zwecke der Orientierung wollen wir die Tatsache vermerken, dass die dargelegte Methode ihre Vertreter zu keinem positiven Ergebnisse geführt hat. Sie haben die auf das Experiment und auf die Erfahrung gegründete Psychologie als unnütz und als unzulänglich bekämpft, sie haben eine auf der „Intuition" beruhende Psychologie, wie Villa will, oder eine „nach einer bestimmten Direktive philosophischer Ordnung aufgebaute Psychologie, die an dem Ausweis der durch die Beobachtung und durch die psychologische Analyse ins Licht gesetzten Tatsachen erprobt wird", wie sie De Sarlo vorschwebt, angepriesen. Aber bis jetzt haben sie sich darauf beschränkt, grosse allgemeine Fragen aufzuwerfen, ohne uns, abgesehen von den Erörterungen über die Methode, etwas Positives mitzuteilen.

5. Das ist um so überraschender, wenn man einen Blick wirft auf die produktive Tätigkeit jener, die unter uns die Methoden der deutschen Psychologie zu Ehren gebracht haben. Förderer dieser Methoden sind insbesondere Kiesow, Professor für Psychologie an der Universität Turin (mit seinen Schülern Ponzo, Botti, Gemelli, Agliardi, Pastore u. a.), De Santis, gleichfalls Ordinarius für Psychologie zu Rom (der sich mehr den Anwendungen der Psychologie auf die Pädagogik, auf die Psychiatrie usw. gewidmet hat) und Colucci, Ordinarius für Psychologie zu Neapel. Organ dieser Bestrebungen ist die „Rivista di psicologia", die gute Beiträge enthält und unter der Leitung von G. Ferrari steht, dem ohne Zweifel das Verdienst gebührt, die experimentelle Psychologie in Italien bekannt gemacht zu haben, sowohl durch die erwähnte Zeitschrift als auch durch Uebersetzungen. Rechenschaft über ihre Studien legen die Anhänger dieser Richtung ab in der „Italienischen Gesellschaft für Psychologie", die jedes Jahr die Psychologiebeflissenen vereinigt.

a. Eine Prüfung der verschiedenen zahlreichen Arbeiten zur experimentellen Psychologie, die in den letzten Jahren erschienen sind, fällt ausserhalb unserer Aufgabe. Wir wollen bloss auf die Tatsache hinweisen, dass Kiesow mit seiner Schule, die ohne Zweifel die rührigste in Italien ist, die Methoden und die Richtlinien der Schule Wundts nach Italien verpflanzt hat — ein nicht geringes Verdienst, zumal inanbetracht der grossen, insonderheit akademischen Schwierigkeiten, die gegen dieses Bestreben sich erhoben haben und sich leider noch erheben.

Kiesow, ein sicherer, gewissenhafter Experimentator, hat nicht bloss eine beträchtliche Anzahl höchst bedeutungsvoller Werke veröffentlicht, er hat auch viele jugendliche Geister auf den Plan gerufen, sie für die experimentelle Forschertätigkeit begeistert und ihre Schritte

auf diesem Felde geleitet. Mit offenem Geiste hat er in seinem Laboratorium einigen Schülern die Möglichkeit gegeben, auch abweichende Richtungen einzuschlagen, und so hat einer der Unsrigen, Agostino Gemelli, Privatdozent an der Universität Turin, es vermocht, die von ihm unter Külpes Leitung in Bonn und in München erlernte und durch Eigenbeiträge bereicherte Methode der Schule Külpes in Italien bekannt zu machen; diese Methode hat bei uns das grosse Verdienst erworben, gezeigt zu haben, wie man die Selbstbeobachtung disziplinieren kann. Frucht dieser Richtung sind das Buch Gemellis „Die neuen Methoden und die neuen Horizonte der Psychologie" („I nuovi metodi e i nuovi orizzonti della psicologia"), in dem die Resultate der Külpeschen Schule dargelegt werden, und einige Studien über die Vergleichungsprozesse, durch die er einen Beitrag zu einer auf empirischen Grundlagen ruhenden Kriteriologie zu liefern versucht hat.

Kiesow hat das grosse Verdienst, die italienische psychologische Arbeit im Ausland zur Anerkennung gebracht zu haben; auf diese Weise hat er die Mitarbeit unserer Gelehrten an der Entdeckung der Gesetze des psychischen Lebens, der man mit solchem Eifer in den Laboratorien Deutschlands, Englands und der Vereinigten Staaten obliegt, möglich gemacht.

b. Wir sehen von einer Analyse der einzelnen diesbezüglichen Arbeiten ab und weisen nur noch auf zwei Schriften hin, die den Philosophen interessieren dürften. De Santis hat in seinem Werk „Psychische Phänomene und Nervensystem" („Fenomeni psichici e sistema nervoso") das alte Problem der Beziehungen zwischen Leib und Seele wieder aufgegriffen und hierbei auch ein gutes Wort eingelegt zur Verteidigung der experimentellen Psychologie.

Wenn wir auch mit dem Studium der zerebralen Ansicht des psychischen Faktums, oder der somatischen, morphologischen und funktionellen Begleiterscheinung, die von ihm unzertrennbar ist, nicht die kausale Erklärung des Faktums zu geben uns einreden, so erheben wir doch den Anspruch, damit eine wertvolle Aufklärung zum Verständnis des psychischen Funktionierens in seiner Gesamtheit zu bieten. Wir halten deshalb diese Uebersetzungen oder Ueberführungen von einem Sitz zu einem anderen nicht (wie Assaggioli behauptet) für unnütz für die Aufhellung der Dinge.

Wenn der Psycholog die Sache geklärt hat, hat er seine Aufgabe erfüllt. Gewiss stösst er am Ende seiner Untersuchungen auf allgemeine Probleme von schwierigster Lösung, über die er, selbst wenn er sie anpacken würde, nur mit zaghaften Hypothesen wird hervortreten können. Dasjenige sodann, was wir gemeiniglich das Geheimnis nennen, das Unbekannte, fällt nicht in den Wirkungskreis des Psychologen. Der Agnostizismus, der in der Philosophie, wie Varisco bemerkt, eine Torheit wäre, ist berechtigt in der Wissenschaft. Was nicht besagen will, dass der Psycholog sich in seine Unwissenheit ergeben soll; wir wollen nicht verzichten auf das Bemühen, die Wirklichkeit zu erfassen und sie zu fühlen. Die Philosophie ist nach dem ihr eigenen Geiste nicht nur Erkenntnis, sie ist auch ästhetische und religiöse Schauung des Universums, wie Lotze

sagte; sie ist eine Art Einfühlung, Intropathie (Flournoy) unser selbst in die Wirklichkeit. Jenseits der Psychologie werden wir zusammentreffen mit der Philosophie.

Indes unser Ideal als Psychologen ist, endgültig wissenschaftliche Psychologie aufzubauen, eine positive Wissenschaft der psychischen Phänomene, eine natürliche Wissenschaft des Geistes (James), in der die Forschung sich zuwenden soll den Phänomenen, ihren gegenseitigen Beziehungen, ihren Gesetzen und ihren unmittelbaren Ursachen (Ribot).

Wohl denn, ohne das Nervensystem ist ein solcher Aufbau unmöglich. Das ist der Grund, weshalb wir es für nötig erachten, dass die jungen Psychologen sehen, wie geeint und zusammenfallend ist, was in Wirklichkeit unlöslich geeint und zusammenfallend ist; das ist der Grund, weshalb es uns unerlässlich scheint, unter Anwendung aller zur Verfügung stehenden Mittel die realen verifizierbaren Korrelationen zwischen psychschen Phänomenen und Nervensystem auszuschöpfen.

Unsere Stellung ist indes ein wenig verschieden von derjenigen der alten empirischen Psychologie, welche, unter Verwertung der induktiven Methode, gleichsam zu verbessern suchte, was an Aprioristischem hinsichtlich der Beziehungen zwischen Seele und Leib in der rationalen oder spekulativen Psychologie enthalten war. Die wissenschaftliche Psychologie, wir wiederholen es, verlangt einfach die Unterscheidung zwischen ausgedehnter und unausgedehnter Erfahrung, nie vergessend, dass die eine wie die andere in uns in eine einzige Erfahrung verschmelzen, jedoch sich unabhängig erklärend gegenüber irgendwelcher dualistischer oder monistischer Lehrform. Eine solche Stellung macht für den Psychologen unerlässlich die Kenntnis der Natur; von der Biologie steigt er empor zur Psychologie; denn er wüsste nicht, wie er die psychologischen Gesetze erforschen und erhärten sollte, wenn er absehen sollte vom Inhalt, den das individuale Ich in seiner Bildung sich aneignet: ein Inhalt, welcher das Resultat eines Prozesses oder besser einer Reihe von Prozessen ist, nämlich einer wahren und eigentlichen Entwicklung und einer Aktivität, die unfassbar wäre ohne den Organismus und das Nervensystem einerseits und ohne die Natur und die Gesellschaft anderseits.

c. Aehnliche Auffassungen vertrat neuerdings einer der Unsrigen, Gemelli, in einer Reihe von Aufsätzen, die in der „Rivista di Filosofia Neoscolastica“ erschienen sind und die Ueberschrift tragen: „Zur Psychophysik“ („In tema di psicofisica“).

Nachdem Gemelli die Methoden der modernen experimentellen Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung vorgeführt und ihren Wert und ihre Bedeutung gezeigt, und nachdem er ihre Berechtigung erwiesen hat, schreibt er:

„Die Psychologie trägt, ebenso wie die anderen biologischen Wissenschaften, auf diesem Wege, trotzdem sie die Metaphysik nicht ersetzen und verdrängen will, dazu bei, die wissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Menschen zu befestigen. Sie ruft, mit Hilfe einer Reihe von physischen und physiologischen Reizen, systematisch bestimmte Bewusstseinszustände hervor, vereinfacht sie, überwacht deren Entstehung, stellt sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus einander gegenüber, von jenem ihrer Qualität, ihrer Intensität, ihrer Dauer, ihrer Tonalität, ihres dynamogenen Könnens, sie studiert im weiteren Verlauf, wie sie sich offenbaren und exteriorisieren können. Wer sieht nicht, wie sie auf diese

Weise dem Studium der psychologischen Tatsachen eine neue Orientierung gibt und infolgedessen die Entwicklung der metaphysischen Erkenntnis vom Menschen fördert? Auch hat die experimentelle Psychologie nicht wenig beigetragen zur Präzisierung des Spiritualismus in seinen Beziehungen zur Wissenschaft, und sie wird, daran ist nicht zu zweifeln, nicht verfehlen, auch noch andere Missverständnisse in dieser Hinsicht zu beseitigen. Man ist dahin gelangt, den wissenschaftlichen Beweis zu liefern, dass zwischen unseren psychischen Zuständen und den sie hervorrufenden Reizen oder den dynamischen oder zirkulatorischen Wirkungen, die sie bestimmen, abgegrenzte und regelmässige Beziehungen der Interdependenz bestehen. Und so hat man dazu beigetragen, von der Psychologie den subjektiven, willkürlichen Spiritualismus Descartes' und V. Cousins auszuschliessen. Zur gleichen Zeit ist das Vorurteil gefallen, dass die spiritualistische Philosophie und die Wissenschaft einander fremd gegenüberständen, und dass der materialistische Positivismus der einzige berechtigte Vertreter der positiven Wissenschaft sei".

„Anderseits haben die Gelehrten, die zu sehr daran gewöhnt waren, bei der menschlichen Tätigkeit nur die äusseren, physischen und physiologischen Seiten zu betrachten, in der experimentell psychologischen Schule gelernt, die innere Seite unseres psychischen Lebens nicht zu übersehen. Und jene, die seit langer Zeit die Gleichsetzung der Bewusstseinstatsachen mit Bewegungsarten angenommen haben, ohne sich die Mühe einer Nachprüfung ihrer Schlussfolgerungen zu geben, sehen heute ein, dass ihr Weg ein verfehlter ist".

„Es ist das nicht die einzige Wohltat, welche die moderne experimentelle Psychologie den philosophischen Auffassungen erwiesen hat. Ich könnte die Aufzählung leicht verlängern, aber ich kann nicht umhin, zwei Punkte, die mir von der grössten Wichtigkeit zu sein scheinen, ins Licht zu setzen".

„An erster Stelle möchte ich hinweisen auf den direkten Einfluss, den die moderne Gedankenpsychologie auf die Logik und auf das Erkenntnisproblem gehabt hat. Die experimentellen Studien von Watt, Messer, Ach und Bühler und aller derer, die unter der Leitung von Külpe gearbeitet haben, haben zu einer Darlegung von nicht geringer Wichtigkeit geführt, nämlich dass das Studium der Erkenntnislehre von der Philosophie zu trennen ist; heute muss man von einer Wissenschaft des Realen sprechen, die ihre Grundlagen im Experimente hat, das, indem es die Elemente des Denkens herausstellt, dahin führt, unseren Forschungen über die Beziehungen zwischen uns und der Wirklichkeit eine praktische Unterlage zu geben. Deshalb, scheint mir, ist es heute nicht möglich, Psychologie der mentalen Prozesse zu treiben, ohne eine Bildung auf dem Gebiete der Gnoseologie zu besitzen, wie es nicht möglich ist, Gnoseologie zu treiben, ohne die Ergebnisse der empirischen Psychologie zu kennen".

„Marbe schrieb noch jüngst — und ich kann ihm nur Recht geben —, dass es leicht sein würde, mehrere Bände zu schreiben über die Meinungen mancher Philosophen, die den Tatsachendaten der empirischen Psychologie entgegengesetzt sind. Die Meinung Husserls, dass die moderne empirische Psychologie am denkbar weitesten abseits liege von der Philosophie, oder jene Windelbands (die bei uns von Croce wiederholt wurde), dass die empirische Psychologie vollständig unnütz sei für den Philosophen, ist nicht gegründet auf einer ernsten Prüfung des inneren Wertes

der Ergebnisse der experimentellen Psychologie, sondern vielmehr auf den philosophischen Voraussetzungen, die diese Männer sich gebildet haben".

„Der andere Vorteil, den die »Laboratoriumspsychologie« der Philosophie gebracht hat, besteht in der Hinausschaffung einer Menge von Fragen aus der Psychologie, die mit der Psychologie nichts zu tun haben, z. B. über die Natur der Beziehungen zwischen Leib und Seele, über die Natur der Seele, über das Schicksal und den Ursprung der Seele".

„Da haben wir so viele Fragen, welche neben der Psychologie als Wissenschaft die Existenz einer Psychologie als Philosophie rechtfertigen, oder besser von Fragen, die der Metaphysiker zu lösen berufen ist, die hingegen den Psychologen gar nicht interessieren".

„Ist das Gebiet dieser Fragen klar gelegt, und ist vor allem der Geist des Psychologen frei gemacht von diesen Vorurteilen, dann darf dieser der psychologischen Forschung sich zuwenden, ohne sich zu fragen, was die Seele ist, indem er sie wenigstens vorläufig als Studienobjekt ansieht, wie der Physiker die Materie und die Kräfte des Weltalls studiert, ohne dass man von ihm erwartet, er möge uns sagen, welches das Wesen sei von Materie und Kraft".

„Und so kann der Psycholog bei seiner Forschung Apparate gebrauchen und »Laboratoriumspsychologie« treiben und seine Ergebnisse in Ziffern übersetzen, ohne dass er gestört werden könnte durch jene, die über die Natur der Seele oder über die Beziehungen zwischen Leib und Seele diskutieren, schliesslich ohne dass die philosophischen Auffassungen vor ihm das Gespenst auftauchen liessen, seine Arbeit sei umsonst getan, weil das, was er zu studieren trachte, aus seinen Händen entrinne".

„Ist der Begriff der empirischen Psychologie klar gestellt und die Anwendung der besonderen Forschungsmittel als berechtigt erwiesen, dann kann auch anderseits der Philosoph sprechen von den Beziehungen zwischen Philosophie und Psychologie, ohne in ein Gebiet einzudringen, das nicht das seinige ist".

„Kurz und gut: es ist nötig, dass die Psychologen mutig sprechen: Hinaus mit der Philosophie aus der Psychologie, indem sie den Philosophen den Ruf einräumen: Hinaus mit der Psychologie aus der Philosophie".

In der Geltendmachung dieser Gesichtspunkte sieht sich Gemelli durch die Tatsache bestärkt, dass er unter Zugrundelegung der Aristotelischen Lehre vom menschlichen Kompositum, von der empirischen Psychologie die Gesetze für den Aufbau einer Psychologie, verstanden als empirische Wissenschaft der psychischen Phänomene, fordern kann, und dass er andrerseits den Weg öffnet zu einer Erklärung der Beziehungen zwischen Geist und Leib, die, während sie auf der einen Seite keines der Daten der empirischen Psychologie abzuweisen vorschreibt, auf der anderen Seite erlaubt, alle traditionellen Thesen über die Substanzialität der Seele anzunehmen.

VI.

Werfen wir, um nunmehr zur reinen Philosophie zurückzukehren, einen Blick auf eine der hervorragendsten Persönlichkeiten der Universitätswelt, Bernardino Varisco, der in den letzten Monaten die Leitung der italienischen Ausgabe des Logos übernommen hat.

Sein System entbehrt noch des Abschlusses, ja, Variscos Denken befand sich immer in fortwährender Entwicklung. Auf grund einer mutigen und unbefangenen Selbstkritik ist er dahin gelangt, sich von einer mechanistischen und positivistischen Auffassung der Welt frei zu machen und einer finalistischen Auffassung sich zuzuwenden. Seine beiden letzten Bücher „Die höchsten Probleme" („I massimi problemi") und „Erkenne dich selbst" („Conosci te stesso") sind der Ausdruck dieser Wandlung.

Nach Varisco besteht das sachliche Verdienst Hegels darin, „dass er die fundamentale Identität der Wirklichkeit und der Erkenntnis begriffen und mit aller Klarheit zum Verständnis gebracht hat, und dass er, in Verfolg dessen, vor allem festgestellt hat, dass die Einheit der Wirklichkeit nichts anderes als die Einheit des Subjekts sein kann". Aber er verwirft die Hegelsche These, welche die Universalität behauptet und darum die Pluralität leugnet. „Dass es viele Subjekte gibt, deren ein jedes seinerseits bewusst ist und zwar für sich — denn das Bewusstsein des einen ist nicht eo ipso das Bewusstsein des anderen —, ist allzu evident". Die Dualität Titius-Sempronius, die Bezeugung des Bewusstseins fordern die Annahme, dass jedes partikulare und empirische Subjekt, wenn es sich als Subjekt setzt, lebe und das universale und absolute Subjekt setze.

Aber, kann man fragen, ist bei dem Zugeständnis einer Pluralität von Subjekten nicht jede Verbindung zwischen dem Ich und dem Anderen unmöglich gemacht, und wird die Annahme eines Anderen gegenüber dem Ich infolgedessen nicht ungerechtfertigt? Da das Erkennen mit sich bringt, dass das erkennende Objekt sich im erkennenden Subjekt befinde, wird damit nicht vielleicht eingeräumt, dass das Objekt, ausserhalb des Subjektes seiend, etwas Aeusserliches und Unerreichbares wird?

Diese Schwierigkeit ist nach Varisco nicht zutreffend. „denn die vielen Subjekte bilden ein System, und jedes Subjekt ist die Einheit des Systems". Er sagt: „Die vielen unterdrücken, ist so wenig vernünftig, wie die Einheit nicht anerkennen: im einen wie im andern Falle schwindet das System oder die Wirklichkeit dahin". Die Wirklichkeit ist Einheit, „aber Einheit, die eine Vielfältigkeit in sich schliesst, Einheit von Vielfältigkeit": sie ist „Einheit von Elementen, von denen keines ausserhalb des Systems ist, von denen jedes die anderen einschliesst und deshalb die Einheit des Systems konstituiert". Jedes Subjekt ist verknüpft mit dem ganzen Universum, und es ist das, was es ist, durch die Ordnung der Objekte, zwischen denen es existiert. Jede Existenz ist bedingt durch alle übrigen Existenzen; jeder von uns besitzt in sich einschlussweise die Welt: „es existiert nichts, was nicht in mir eingeschlossen wäre: ich bin ein Zentrum des Universums".

Darum ruft Varisco einem jeden von uns zu: Erkenne dich selbst: und er beginnt eines seiner Bücher mit der Bemerkung, dass, indem ich mich selber erkenne, ich alle Dinge erkenne. Indem das Subjekt sich selbst erkennt, intelligit omnia alia: es erkennt auch die anderen Subjekte, denn ihre Existenz ist innerlichst und wesentlich verbunden mit ihm. Deshalb auch identifiziert er die Philosophie mit der Erkenntnistheorie. „Gewiss, um diese Schlussfolgerung zu ziehen, muss man annehmen, dass in jedem Subjekt das konstitutive Bewusstsein nicht ganz gleicherweise klar ist, sondern dass neben dem klaren oder aktualen Bewusstsein es eine noch viel umfangreichere Sphäre von Unterbewusstsein

gibt. Aber dass es das Unterbewusstsein gibt, ist eine unleugbare Miterscheinung des Bewusstseins. Ich erinnere mich; das, dessen ich mich eben erinnere, wäre nicht von meinem Bewusstsein jenes Element, welches es tatsächlich ist, wenn es nicht vorher ein Element meines Unterbewusstseins gewesen wäre. Dass wir mit Klarheit unser bewusst sind, ist in jedem Fall das Ergebnis eines Prozesses, der unterbewusste Elemente einschliesst, und der sich zum Teil im Unterbewusstsein vollzieht. Ferner: Das Unterbewusstsein ist nicht ein deus ex machina, der zur Beseitigung der Schwierigkeiten eingeführt wird; das wäre ein trügerischer Kunstgriff: das Bewusstsein ist nichts als das organisierte Unterbewusstsein. Das Subjekt, als Einheit klaren Bewusstseins, nimmt einen Anfang; nichts Klareres und Gewisseres gibt es. Aber als unbewusste Einheit kann das Subjekt keinen Anfang erhalten haben, denn jeder Prozess hat zur Bedingung die Einheit der Erfahrung, die wenigstens unbewusste Einheit des Subjekts. Das Vorhandensein des phänomenischen Universums löst sich auf in das Vorhandensein gewisser Einheiten, welche sich gegenseitig einschliessen, und die, sich gegenseitig interferenzierend, tätig sind, deren jede das Zentrum aller anderen ist. In jeder Einheit verläuft ein Prozess, der dem Interferieren zuzuschreiben und dem es zu danken ist, ob die Einheit sich entwickelt oder einwickelt, ob das Bewusstsein das Unterbewusstsein überwiegt oder umgekehrt".

Mit dieser polyzentrischen Auffassung, gemäss deren all die vielen primitiven, unter einander geschiedenen, aber sich gegenseitig einschliessenden Einheiten ab aeterno dauern und in fortwährender Entwicklung sich befinden, sind die anderen Theorien Variscos verbunden. So z. B. daraus, dass „das gegenseitige Sicheinschliessen zweier Dinge voraussetzt, dass ein und dasselbe Element ganz und gar ein essentiales Element wie des einen so des anderen Dinges sei", schliesst er, dass „das Universum ein System ist, denn die Spontaneitäten enthalten alle, als Konstitutive einer jeden, ein und dasselbe Element, welches ganz in jeder ist", und dieses Element ist das Sein, welches wir in jedem Ding implicite finden, und von dem die konkreten Dinge nur Bestimmungen sind; das Sein, welches, durch die Identität des Realen mit der Erkenntnis, kein anderes Ding sein kann, als unser Seinsbegriff selber. So auch, um zu erklären, wie mehrere Subjekte dieselbe Realität auffassen, analysiert Varisco die Sensation und kommt zu dem Schluss, dass „es keine wahre Unterscheidung zwischen psychischen Tatsachen und physischen Tatsachen gibt: es ereignen sich nur psychische Tatsachen. Ein Subjekt ist die Einheit gewisser psychischer Tatsachen. Ein Körper ist ebenfalls eine Gruppe (auch Einheit, aber anderer Art) von psychischen Tatsachen, die eingeschlossen sein können oder zum Teil eingeschlossen sind in der Einheit eines Subjektes oder auch mehrerer Subjekte".

Gegenwärtig beschäftigt sich Varisco mit der Frage, ob das Universum, diese systematische Einheit, sich selbst genügt oder nicht. „Zugegeben, dass das System nicht sich selbst genügt. Was würde das besagen? das würde besagen, dass die Einheit des Systems, das gegenseitige Sicheinschliessen seiner vielen Elemente oder seiner partikularen Bewusstseinseinheiten, eine höhere Bewusstseinseinheit fordert, in welcher alles das, was in einer irgendwelchen partikularen Einheit implicite sich findet (d. h. alles, was real ist), explicite enthalten ist. Man beachte: die höhere Einheit, als impreszindibel vorausgesetzt, muss explicite Bewusstseins- oder völlig autobewusste Einheit sein; in der Tat, wenn sie nur implicite (unter-

bewusste) Einheit wäre, so würde sie zusammenfallen mit der schon erkannten Einheit des Systems: sie würde nicht Bedingung dieser Einheit sein. Die höhere Einheit kann nur Gott sein". Existiert aber Gott? Auf dieses höchste Problem hat Varisco noch nicht geantwortet. „Die Einheit des Seins und daher die Existenz eines Universalen, eines Rationalen, eines Ewigen, eines Göttlichen, das die Dinge durchdringt, sind nicht mehr zu bestreiten. Der Materialismus in jeglicher Form und der plumpe Atheismus sind für immer beseitigt. Und es ist zur selben Zeit überwunden, endgültig ausgemerzt der vulgäre Begriff der Schöpfung, gemäss dem Gott und die Welt ausserhalb einander sein sollen. Es bleibt übrig zu wissen, ob das Göttliche nur als Immanentes in den Dingen existiere, oder ob es ausserdem auch seine eigentümlichen Bestimmungen habe; ob es Bewusstseinseinheit sei oder nicht, Einheit, die transzendent wäre in Hinsicht auf die einzelnen Bewusstseine, von denen jedes einzelne im übrigen transzendent ist in Hinsicht auf jedes andere". Varisco hält bis jetzt dafür, dass die theistische Lösung, so sehr man ihr eine unleugbare Ueberlegenheit zuerkennen kann, weil sie die Finalität des Universums erklären würde, dennoch keine solche ist, die sich beweisen lasse, wenn wir uns auf eine theoretische Betrachtung des Universums beschränken. Die Lösung des Problems muss in einem anderen Vorgehen gefunden werden, welches die Praxis nicht vernachlässigt: in der Prüfung der Werte. Unter allen Werten des Universums ist der höchste für uns der Wert der menschlichen Persönlichkeit. Ist seine Bestimmung, zu bleiben, oder wird er mit den Wechselfällen des menschlichen Lebens aufhören? Das Problem ist verbunden mit dem der theistischen Auffassung. In der Tat, um das Verbleiben der Werte zu retten, muss man zugeben, dass die kausale Notwendigkeit einer intentionalen Finalität sich unterordne, also zugeben, dass das Sein mit einer eigentlichen Bewusstseinseinheit begabt sei und in sich die konkreten Seine hervorbringe, nicht aus Notwendigkeit, sich zu bestimmen, sondern um ein Ziel zu erreichen, um einen vorherbestimmten Plan zu verwirklichen. In welchem Falle, sagt Varisco, der Seinsbegriff sich in den traditionellen Begriff Gottes umformt. Er glaubt an diese Permanenz der Werte und infolgedessen an die Existenz eines persönlichen Gottes; aber er kann diese seine Ueberzeugung nicht als Beweis darbieten. Der Wertbegriff muss mehr vertieft werden, sagt er, und das Kriterium wird kein anderes sein können als das individuale Bewusstsein, nicht jegliches jedoch, sondern das rechte und tugendhafte Bewusstsein. Wie man sieht und wie Varisco es noch klarer sehen liess in mehreren seiner jüngsten Konferenzen, die auf Veranlassung der „Letture Fogazzaro" in der wissenschaftlich-literarischen Akademie zu Mailand gehalten wurden, hat er bis jetzt erst einige für die vernünftige Lösung des Problems notwendige Bedingungen festgestellt, so sehr man mit Wahrscheinlichkeit voraussehen kann, dass er in nicht allzu ferner Zukunft sich einer spiritualistischen und theistischen Philosophie immer mehr nähern wird.

VII.

Eine Gruppe von Gelehrten, die jedoch immer mit gezücktem Schwert den christlichen Spiritualismus verteidigt hat, ist die der Rosminianer, die als Organ die „Rivista Rosminiana" besitzen.

Das Bild des Philosophen von Roveredo hat auch in diesen letzten Jahren lebhafte Debatten hervorgerufen, und die Literatur

über die Auslegung seines Denkens ist immer mehr im Anschwellen begriffen. Während einige in ihm einen Kantianer erblicken, sehen andere in ihm einen Hegelianer, wieder andere einen Platoniker u. s. f. Jene, die in Italien den Gedanken ihres Meisters verteidigen und fortführen, behaupten hingegen, dass Rosmini zwar schon von anderen Philosophen entdeckte Elemente entlehnt, dass er dieselben aber zu bemeistern und einer wesentlich neuen und durchaus originellen Gedankeneinheit einzuverleiben verstanden habe. Sie sagen mit einem glücklich gewählten Ausdruck, dass Rosmini weder Kant noch Hegel noch irgend ein anderer ist: Rosmini ist Rosmini.

Diese These, diese (wir möchten sagen) orthodoxe Auslegung des Roveredaners wurde entwickelt von Prof. Carlo Caviglione, einem der schärfsten Verfechter des Rosminianischen Denkens in Italien, dem auch die Gegner mit Giovanni Gentile „ein lebhaftes Talent und eine nicht gewöhnliche philosophische Begabung" zuerkennen. So wenig auch Caviglioni einer fetischistischen Verehrung für Rosmini beschuldigt werden darf — denn unter anderem ist er überzeugt, dass ein philosophisches System nicht in einer papageienhaften Wiederholung von Begriffen anderer bestehen darf, sondern als ein lebendiger, in fortwährender Entwicklung begriffener Organismus wieder gedacht werden muss —, so glaubt er doch, dass die Rosminianische Auffassung vortrefflich die Wirklichkeit wiedergibt, und er erklärt, dass sie eines Tages die Oberhand gewinnen wird. Dieser Ueberzeugung gibt Caviglione Ausdruck mit dem (immer lobenswert ernsten) Feuereifer, mit dem er in seinen Schriften, in vielen Zeitschriften und auch in seinem Buche „Der wahre Rosmini; Versuch einer Auslegung" („Il vero Rosmini; saggio di interpretazione") seine Ideen verteidigt. In letztgenannter Schrift finden wir, neben der von ihm und von den reinen Rosminianern gegebenen Auslegung, die Kritik der anderen Auslegungen, insonderheit jener von Gentile und Carabellese, und die Besprechung der Urteile Bonatellis, Guastellas, Martinettis und anderer über Rosmini.

Nach dem Verfasser ist Rosmini der Fortsetzer und Fortbildner jener italienischen philosophischen Tradition, die nur aus stupider Oberflächlichkeit von solchen, die nur das von auswärts Kommende bewundern, vernachlässigt werden kann. Was ist das Wahre? Wo ist das Wahre? An welchen Eigentümlichkeiten erkennt und unterscheidet man das Wahre? Auf diese und ähnliche Fragen gab Parmenides die erste Antwort, indem er die Eigentümlichkeiten beschrieb, durch die das Wahre sich von den wahren Dingen abhebt. Diese Eigentümlichkeiten verdienten es sehr wohl, in Gesängen gefeiert und in Gesängen verbreitet zu werden. Plato hörte und begriff diese Gesänge, und er wurde der grosse Fortsetzer des Parmenideischen Gedankens. Von Griechenland nach Italien verpflanzt, erlangte diese Philosophie, nunmehr eine getreue Gefährtin der christlichen Idealitäten, eine weitere Entwicklung; sich dann mit der Galileischen Erfahrung verbindend, erschaute sie besser die tiefe Verwandtschaft, die zwischen den Gesetzen der Idee und den Gesetzen der Natur besteht, ohne jedoch die

nicht weniger tiefen Verschiedenheiten, welche die erstere charakterisieren und sie von der zweiten unterscheiden, je zu vergessen. Rosmini begeisterte sich für Plato, aber lieb und teuer war ihm der Name des Galileo, und er übertrug dessen Methoden auf die Philosophie. Dem Denken Kants, welches sich bewegt in dem circulus vitiosus einer Vernunft, die bei der Untersuchung ihrer eigenen Tauglichkeit die in Frage stehende Erkenntnis-Tauglichkeit voraussetzt, setzte Rosmini die Methode der Beobachtung und der Erfahrung entgegen, d. h. er wollte ausgehen von der Beobachtung der kognoszitiven Tatsache. Eben bei der Analyse des Erkennens war es, dass er den Platonismus von den überflüssigen Elementen befreite, unter Beibehaltung des Notwendigen und des Hinreichenden, das ist einer einzigen Idee: der jeder Bestimmung entbehrenden Idee des Seins. Die Bestimmungen erhält man ausschliesslich durch die Erfahrung, und deshalb werden wir ohne die Erfahrung nichts anderes haben als die Fähigkeit des Erkennens, den actus primus des Intellekts, welcher hervorgeht aus der Schauung jener einzigen Idee, die, verglichen dann mit den empirischen Daten, als ewige, als notwendige und deshalb als angeborene erscheint, als einzige und gemeinsame nicht bloss für alle Intelligenzen, sondern auch als gemeinsame für alle anderen Ideen, deren Untergrund sie bildet, da ja die Ideen allesamt sich durch nichts anderes unterscheiden, als durch die Bestimmungen. Die Ideen sind für Rosmini nicht eine Art von Idolen, sind nicht Substanzen, aber sie sind auf ihre Art ewig, denn die Beziehung zwischen dem idealen Sein und den Daten des Sinnes und der ganzen Wirklichkeit ist, wenn ich diese Beziehung von Seiten des idealen Seins, d. h. von der Form, betrachte, notwendig ewig. Weil wir eine solche ewige Beziehung erkennen können, muss mit absoluter Notwendigkeit auch der andere Terminus der Beziehung, nämlich die Materie, in unser Bewusstsein fallen. Daher die Notwendigkeit für die Erfahrung, die Wissenschaften nicht mit Ausschluss der Philosophie aufzubauen. Diese Erfahrung als erkennende löst sich in Urteile auf, d. h. in Anwendungen der Kategorie oder Form; aber mit solchen, von uns Menschen vollzogenen Anwendungen schafft man nicht die Wahrheit selber, sondern nur die Erkenntnis derselben; man schafft nur jenes subjektive Erkennen, welches in sich das wahre Objektive widerspiegelt, welch letzteres allerdings relativ ist zu einem Subjekt, aber zu einem ewigen, notwendigen, unveränderlichen Subjekt wie es selber. — Grundlegendste Folgerungen erflossen aus dieser Auffassung, die den Platonismus, die scholastische Theorie der tabula rasa und den Kantianismus versöhnte und überwand. Daraus ergab sich vor allem eine Erhebung des Wertes der menschlichen Person, denn, wenn die Ideen nicht mehr Kräfte oder Realitäten sind, gleich jener, welche auf unser Sinnesempfinden wirkt, dann sind unsere Bewegungen zu den Idealen und die Versuche, sie zu aktivieren, Frucht unserer freien Tätigkeit. Hiermit wurde zu keiner Form von Egozentrisuus der Zugang eröffnet. Unsere Vernunft schafft nicht die objektive Wahrheit; diese ist relativ zu einem Subjekt; aber da sie universal, notwendig, ewig und unendlich ist, so ist sie relativ zu einem Subjekt (welches nur ein einziges sein kann), das dieselben Eigentümlichkeiten hat und das jedoch evident über jedem kontingenten Subjekt steht und mit keinem derselben vermengt werden kann. Da sodann die Kategorie nur ideal ist und darum die reale Form der Existenz nicht erklärt, so bleibt für uns eine Lagune zwischen der Idee oder der Kategorie und der erfahrenen Wirklichkeit, eine Lagune, welche das Feld der Vervollständigung und des Glaubens ist. Schliesslich

würde es absurd sein, dass das Sein, welches notwendig, ewig, unendlich usw. ist und uns unbestimmt erscheint, nicht seine eigenen, gleichfalls ewigen, notwendigen und unendlichen Bestimmungen hätte; es würde absurd sein, dass die Form des Erkennens nicht eine gänzlich adäquate Materie hätte; es würde absurd sein, dass nicht jenes in jeder Weise vollendete und vollkommene Sein existierte, welches die Menschheit Gott nennt.

Das ist der wahre Rosmini und der wahre Rosmini, sagt Caviglione, der uns auch eine der bemerkenswertesten Veröffentlichungen seiner Schule geschenkt hat: „Der Gewissensbiss" („Il rimorso"). In diesem Essay wird nicht nur die Art und Weise, wie der Assoziationismus und der Evolutionismus den Gewissensbiss deuten, einer höchst feinsinnigen Kritik unterzogen, sondern es wird der Ursprung und der hohe Wert dieses bedeutungsvollen psychischen Faktums in prächtiges Licht gerückt.

Ein anderer Gelehrter von Ansehen, der sein ganzes Leben der Verbreitung der Rosminianischen Idee weihte, war der vor wenigen Monaten verstorbene Giuseppe Morando, der Leiter der „Rivista Rosminiana". Er veröffentlichte viele Werke, von denen wir erwähnen wollen: „Optimismus und Pessimismus" („Ottimismo e pessimismo"), „Die Willenstreiheit" („Il libero arbitrio"), „Grundzüge der Philosophie" („Corso elementare di filosofia") usw. In einem Buch über die vierzig von der Römischen Kongregation verurteilten Sätze des Rosmini, suchte er den Philosophen von Roveredo gegenüber der Anklage auf Ontologismus und Pantheismus zu rechtfertigen und zu beweisen, dass den Sätzen Rosminis von der kirchlichen Autorität ein Sinn gegeben worden sei, den sie nicht hatten.

Dem Namen Morandos ist derjenige des Professors L. M. Billia von der Universität Pisa hinzuzufügen, der vor allem in seinem „Exil des hl. Augustinus" („Esiglio di S. Agostino") gegen jene, die dafür halten, dass das Objekt des Denkens sensibel und materiell sei, den Satz vertritt, dass „das Denken nichts anderes ist, als die Gegenwart des Seins, und das Sein ist weder sensibel noch materiell. Das Sein ist unendlich, und wenn es im Geiste nicht dieses Unendliche wäre, ich sage im menschlichen Geiste, dann würde kein Vernunftschluss uns zur Idee Gottes gelangen lassen". Er ruft laut aus die Notwendigkeit einer Rückkehr zu Plato und zu den Lehren des idealistischen Spiritualismus, der in Augustinus (der heute aus der christlichen Philosophie verbannt sei) einen trefflichen Verteidiger hatte.

VIII.

Ein gleiches Bestreben bekunden die Neuscholastiker Italiens, über die einige Worte am Platze sein dürften, da die junge von ihnen eingeleitete Bewegung viele besondere Züge bietet, welche die italienische Neuscholastik von der anderer Nationen deutlich unterscheiden.

Am 4. August 1879 rief Papst Leo XIII durch die Enzyklika Rerum novarum die Katholiken zurück zum Studium der Scholastik und des hl. Thomas von Aquino, auf dass sie das Denken des Mittelalters fortsetzen möchten, ein Denken, welches seinerseits mit den glorreichsten Traditionen der griechischen Philosophie verknüpft war.

Das Wort des Papstes hatte zunächst eine mehr materielle Wirkung, die aber notwendig und unerlässlich war. Es wurden nämlich die Werke des hl. Thomas neu gedruckt, seine Summen wurden verbreitet, man suchte in Texten und Handbüchern sein Denken getreu auszulegen, zusammenzufassen und wiederzugeben. Und um die grösste Genauigkeit zu erzielen, gebrauchte man oft seine Sprache, sein mittelalterliches Latein, die Ausdrücke, in die er seine Ideen kleidete. Unter den Gelehrten, die auf diese Weise das thomistische System verbreiteten, taten sich besonders hervor Liberatore, Zigliara, Sanseverino, Remer, De Maria, De Mandato, Lepidi, Tongiorgi, Lorenzelli und zahlreiche andere,

Zwei von ihnen verdienen besondere Erwähnung: S. Talamo und P. Guido Mattiussi. Der erstere legte in seinen sehr beachtenswerten Schriften, wie: „Der Aristotelismus der Scholastik in der Geschichte der Philosophie“ („L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia“). „Die Sklaverei nach Aristoteles und den scholastischen Lehrern“ („La schiavitù secondo Aristotele e i dottori scolastici“), und in seinen Monographien über Eduard von Hartmann, über den zeitgenössischen Materialismus u. s. f. eine reiche und mannigfache Bildung an den Tag. Der zweite, gegenwärtig Professor an der Gregorianischen Universität zu Rom, der die tüchtigsten oben erwähnten Thomisten angehörten, ist der beste Kenner des Gedankens des hl. Thomas, der gegenwärtig in Italien lebt, und in den Zeiten, da der Positivismus herrschte, wusste er sich eine ausgebreitete Kenntnis der Physik und Naturwissenschaft anzueignen und ihre Entdeckungen zu Studien über ihre Beziehungen zu den scholastischen Lehren zu benutzen.

Während in den Seminarien und in den Klöstern man so die Artikel der Summe wieder auferstehen liess, versuchten an den italienischen Universitäten drei katholische Philosophen (die in den letzten Jahren verstorben sind), Augusto Conti, Giuseppe Allievo und Francesco Acri, die christliche Philosophie systematisch durchzudenken. Der grössere dieser drei war ohne Zweifel Acri, nicht bloss wegen seiner sehr schönen Uebersetzungen einiger Dialoge Platos, sondern auch wegen des in allen seinen Schriften durchgeführten Prinzips: „Das Ganze ist im Ganzen, d. h. alle Ideen sind in jeder Idee; jede Idee, die einfach scheint, verbirgt immer mehr oder weniger Falten; eine Idee ist eine unendliche Sphäre, die sich aus unendlichen Elementen zusammensetzt: aber wir können nicht das Ganze erkennen, wir können nicht in einer Idee alle anderen Ideen in ihrer vollkommenen Einheit, in ihrem tiefen Grunde sehen.

Daher die vielen Metaphysiken und ihre Unzulänglichkeit". Doch vermochte Acri nicht, einen lebendigen, ihn überdauernden Gedankenstrom zu erwecken.

Dasselbe zeigte sich auch bei dem italienischen Modernismus, der nur ein kurzes und unfruchtbares Leben hatte. In der Tat, während anderswo, z. B. in Frankreich, der philosophische Modernismus sich mit beachtenswerten Systemen, z. B. mit den Systemen des Blondel, Laberthonnière, Le Roy, behauptete, ward ähnliches in Italien nicht verwirklicht. Bei uns erlangte der Modernismus eine mehr negative als positive Bedeutung, und er brachte nichts hervor als Vertreter (und dazu noch oft wenig tiefe) fremder Lehren. Auch von den grössten Zeitschriften des Modernismus floss den philosophischen Studien kein Nutzen zu, denn — wie gut bemerkt wurde — sie glichen oft einem Kaffeetischchen, an das sich alle Zeitvertreiber heransetzen können, um hunderterlei zu schwätzen und mehr oder wenig sprühend die letzte Idee herauszuschiessen, die ihnen durch den Kopf geschwirrt war.

Mitten in dieser Sachlage, im Januar 1909, gründete P. Gemelli (jetzt Dozent für Psychologie an der Universität Turin) zusammen mit Dr. Giulio Canella eine Zeitschrift, die „Rivista di Filosofia Neoscolastica", die noch besteht und die auch in den Universitätskreisen eine Aufnahme erlangte, die wir uns nie getraut hatten zu erwarten.

Canella schied nach kurzer Zeit aus der Schriftleitung der neuen Zeitschrift aus, aber es gelang Gemelli, eine zahlreiche Schar von jungen Männern, Laien, Ordensleuten und Priestern an sich zu ziehen, die mit ihm rührig arbeiten, und so wurde die »Rivista di Filosofia Neoscolastica« der Mittelpunkt mehrerer anderer Gründungen; wir nennen die „Italienische Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien" („Società italiana degli studi filosofici e psicologici"), welche die Scholastiker in Italien sammelt, mehrere Preisausschreiben erlassen hat, die gute Veröffentlichungen im Gefolge hatten, und drei Sammlungen ins Leben rief: die „Bibliothek für neuscholastische Philosophie" („Biblioteca di Filosofia Neoscolastica"), die „Wissenschaftliche Bibliothek" („Biblioteca di Scienze"), die „Apologetische Bibliothek" („Biblioteca di apologia") u. s. f. Das Verdienst an diesen mannigfachen Anregungen gebührt Gemelli und seinen Mitarbeitern, die es sich zum Ziel gesetzt haben, das scholastische philosophische Denken in Italien bekannt zu machen und zu verbreiten.

Es handelt sich um eine noch junge Bewegung, bei der ihre Natur selber und ebenso ihr Hauptzweck, den modernen Problemen und Systemen die Stirn zu bieten, um sie zu überwinden, allerdings bewirkt hat, dass bei vielen Fragen die lebhaftesten Debatten sich entspannen, deren manche noch heute in offenem Austrag sich befinden. Inbezug auf das Erkenntnisproblem herrscht, wie einer der Unsrigen, Francesco Olgiati, jüngst in der „Rivista Tridentina" schrieb, eine

grosse Meinungsverschiedenheit unter den italienischen Neuscholastikern, eine Meinungsverschiedenheit, die, wenn sie beweist, wie tief sie die Schwere des kantianischen Problems empfinden, doch auch zeigt, wie sie bis jetzt es noch nicht fertig gebracht haben, zu einer Einmütigkeit zu kommen. Während einige mit Guido Mattiussi zum absoluten Dogmatismus zurückkehren wollen, möchten andere mit Giacinto Tredici und Domenico Lanna die Kriteriologie Merciers und der Löwener Schule fortsetzen und ausbauen; noch andere wie Emilio Chiocchetti, Lodovico Necchi, Amato Masnovo, auch Cuschieri von der Universität Malta, schlagen andere Lösungswege ein.

Eine der Hauptfragen sodann, welche in den letzten Jahren innerhalb dieser Gruppe von Neuscholastikern behandelt wurde und die uns Gelegenheit gibt, einige ihrer Veröffentlichungen zu erwähnen, ist die aristotelische Abstraktionslehre und die Beziehung zwischen Wissenschaft und Philosophie.

Sie sind ausgegangen — und viele von ihnen sind bei diesem Punkte stehen geblieben — von der traditionellen Lehre, die A. Gemelli in einem Vortrage auf dem internationalen Kongress zu Bologna vom Jahre 1911 auseinandersetzte: „Ueber die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie" („Su i rapporti tra scienza e filosofia"). In den konkreten, individualen und veränderlichen Bestimmungen der Wirklichkeit erblicken die Scholastiker gemeinsame Wesenheiten, rationale Formen, essentiale Notionen, die unveränderlich sind und bleiben, und in welche die philosophische Abstraktion das konkrete Datum auflöst. Es erhebt sich so die abstrakte Idee, die unvollständig ist, da sie nur die gemeinsamen Züge des Realen berücksichtigt, aber nicht falsch ist, da sie, trotzdem sie nicht das ganze Sein der Wirklichkeit darstellt, sich dennoch auf etwas bezieht, was im Realen integral enthalten ist. Wenn deshalb im Urteil der abstrakte Begriff auf die Wirklichkeit angewendet wird, haben wir eine wahre und nicht bloss eine nützliche Erkenntnis.

Gemäss dieser Theorie besteht zwischen Philosophie und Wissenschaft, da sie von einem einzigen idealen Prozess, der Abstraktion, durchnervt sind, nicht mehr ein Unterschied der Natur, sondern bloss des Grades, und der Philosoph darf daher darnach streben, die eine mit der anderen zu vereinigen, um einer harmonischen Vereinheitlichung des ganzen Wissens die Wege zu ebnen — ein Programm, das Gemelli in die Wirklichkeit umzusetzen suchte in einem seiner Hauptwerke: „Das Rätsel des Lebens und die neuen Horizonte der Biologie" („L'enigma della vita ed i nuovi orizzonti della biologia"). In diesem Buche, von dem in diesen Monaten die zweite Auflage erschien, vertritt der Verfasser, nach einer eingehenden kritischen Prüfung aller mechanistischen Theorien und Hypothesen, auch im Namen der wissenschaftlichen Forschungen den Vitalismus von Hans Driesch (mit einigen Abänderungen) und gelangt zu einer finalistischen und theistischen Auffassung des Universums.

Ausdruck dieser Haltung sind auch zahlreiche psychologische Arbeiten Gemellis, darunter einige Uebersetzungen, z. B.: „Die Methoden der Psychologie, Physiologie und Biologie" („I metodi della psicologia, fisiologia e biologia") usw., andere technischer Natur als Beiträge zur experimentellen Psychologie oder zur angewandten Psychologie. Es ist hier nicht der Ort, sie namhaft zu machen. Es genügt, sie erwähnt zu haben, um zu zeigen, wie die Auffassung der Beziehungen zwischen Philosophie und Wissenschaft für Gemelli als Richtschnur gedient hat, besonders in seinen psychologischen Experimentalstudien. Ausdruck dieser Haltung sind auch die verschiedenen Arbeiten über die Evolution, in denen die Lehre von der Polyphylogenese als die allein den Bedürfnissen der Philosophie und der Wissenschaft entsprechende vertreten wird.

Doch gegen diese traditionale Richtung erhob sich einer unserer Freunde, Emilio Chiocchetti, Leiter der „Rivista Tridentina", besonders in seinen Studien über Benedetto Croce, die in Buchform erschienen sind.

Chiocchetti setzt in seinen Lehren, die ein vom Gesichtspunkt des traditionalen Dualismus aus unternommener Versuch der Ueberwindung des Idealismus Croces und der Philosophie Variscos, Acris und vieler anderer moderner Denker sind, einer atomistischen Auffassung eine organische Auffassung entgegen. Wir haben im 27. Band (1914) des „Phil. Jahrbuchs" S. 453—457 hierüber Chiocchetti selber zu Wort kommen und seine Theorie eingehend auseinandersetzen und begründen lassen.

Zwischen diesen beiden extremen Tendenzen versucht einer der Unsrigen, F. Olgiati, in seinem jüngst erschienenen Buche über „Die Philosophie Henri Bergsons" („La filosofia di Enrico Bergson"), in welchem er alle Strömungen der italienischen Neuscholastik ausführlich darlegt, einen Mittelweg, der unter Beibehaltung der aristotelischen Abstraktionslehre die Organizität des Universums und den Wert des konkreten Begriffes einräumt. Auch hierüber sowie über die Stellung Olgiatis zu Bergson haben wir im „Phil. Jahrbuch" XXVII (1914) 457—460 eingehend Bericht erstattet.

Es ist das bloss eine der Fragen, die unter den italienischen Neuscholastikern erörtert wird, und deren Erörterung Zeugnis ablegt von dem lebhaften Bedürfnis unserer Kreise, uns immer mehr den zeitgenössischen Denkern anzunähern, um uns mit allem, was sie Wahres bieten, zu bereichern, unter treuem Festhalten jedoch an dem platonisch-aristotelischen Dualismus. Die italienischen Neuscholastiker werden deshalb fortfahren, die ganze Geschichte der modernen Philosophie durchzudenken, von Cartesius bis auf unsere Tage, um die einzelnen Systeme zu überwinden, nicht sowohl im Sinne Hegels, als vielmehr im traditionalen Sinne. Denn gegen Hegel halten sie aufrecht, dass die Wahrheit sich nie verneint, sondern in aufeinanderfolgenden Behauptungen vorwärtsschreitet, welche, im Keim in den vorausgehenden Wahrheiten enthalten und

aus ihnen heraus sich entwickelnd, organisch verbunden bleiben mit den alten Wahrheiten und sie ausdrücklicher machen.

* * *

Die vorstehende flüchtige und knappe Darlegung der zeitgenössischen italienischen Philosophie, die durchaus nicht den Anspruch erhebt, vollständig zu sein, zeigt zur Evidenz, wie lebhaft das philosophische Erwachen in Italien, das sehr gefördert wird auch durch das Gedeihen von Philosophischen Bibliotheken, wie die von Palermo und von Florenz und die der Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien der Neuscholastiker zu Mailand, sich geltend macht. Alle fühlen heute das Bedürfnis, die Philosophie zu studieren, die einzige Wissenschaft, welche die grossen und die höchsten Probleme lösen kann. Und es ist gewiss tröstlich, hervorheben zu können, wie die entgegengesetztesten Strömungen und die sich widersprechendsten Denker dennoch übereinstimmen in der ernsthaften Förderung der geschichtlichen Erkenntnis des antiken und modernen Denkens. Wenn wir nunmehr in dieser Mannigfaltigkeit der Richtungen die hervorstechendsten Züge sammeln und wenn wir von der Tatsache, dass der Positivismus immer mehr im Schwinden ist, absehen wollten, so müssten wir hervorheben, wie tief in Italien man das Bedürfnis fühlt nach einer Philosophie, die als absolutes Wissen auftritt. Die Relativität der Erkenntnis, die Philosophie des Als ob begegnen bei uns heute nur einem Gefühl der Abneigung. Die Gelehrten der entgegengesetzten Parteien sind einig in der Annahme, dass man bei Kant nicht Halt machen kann: man muss entweder vorwärtsschreiten oder sich rückwärts wenden. Gerade diese in den Geistern festgewurzelte Ueberzeugung ist es, die uns leicht voraussagen lässt, dass der Streit einer nicht fernen Zukunft, wie einer der Schriftleiter des „Phil. Jahrbuches", Prof. Dr. Schreiber, richtig bemerkte[1]), sich in Italien immer mehr zuspitzen wird zwischen einem hegelianischen Monismus, der bis zu seinen äussersten und extremsten Folgerungen getrieben werden wird, und einem christlichen Dualismus, der aus dem ernsten Studium der ganzen philosophischen Bewegung neue Kraft und neues Leben schöpfen wird.

[1]) Das erkenntnistheoretische Problem in der neuesten italienischen Literatur (in der „Festschrift zum 70. Geburtstag Georg von Hertlings"), Kempten und München 1913, Köselsche Buchhandlung, S. 458.

Kants „Kritizismus".

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz in München.

Die individualistische Strömung der Neuzeit hat sich von Anbeginn an bereits zur Geltung gebracht in dem berühmten Ausgangspunkt aller Wirklichkeitserkenntnis, welchen Descartes in seinen Meditationes 1641 aufgestellt hat: Cogito, ergo sum. Die formale Fehlerhaftigkeit dieses Satzes hat Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" [1]) dahin aufgedeckt: „Ich denke ... hält den Satz: Ich existiere in sich — ist mit ihm identisch"; es kann daher von einem denkenden Ich auf ein wirkliches Ich nicht erst geschlossen werden, sondern das Ich ist mit seiner denkenden Betätigung zugleich unmittelbar gegeben. Die Frage ist nur, ob ausser dieser immanenten, d. h. unmittelbar erlebten Innenwelt des Ich noch eine Aussenwelt ebenso unmittelbar gegeben und als objektiv gewiss erkennbar ist.

1. Zu einer über das eigene Ich hinausragenden oder transzendenten Wirklichkeit suchte die Philosophie vor Kant auf einem zweifachen, diametral entgegengesetzten Wege vorzudringen: Die sogenannten Metaphysiker, d. i. die mit Descartes eingeleitete, durch Spinoza, Leibniz und Wolff weitergeführte „kontinentale Reihe" der rationalistischen Philosophen, mit Hilfe der von oben herab deduzierenden Vernunft bzw. ihrer allgemeinen Begriffe und deren Verbindungen zu Urteilen und Schlüssen, die sogenannten Empiriker dagegen, d. h. die „englische Reihe" eines Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley und Hume, mittels der von unten, von der Erfahrung zu den allgemeinen Wesensprinzipien und Wirkensgesetzen heraufsteigenden Methode der „Induktion". Beide entgegengesetzte Extreme stellen, isoliert betrachtet, Einseitigkeiten dar, welche begreiflicherweise Kant nicht zu befriedigen vermochten: der rein empirische Standpunkt, weil er bloss zufällige Einzelerkenntnisse bietet, keine notwendige, allgemeingültige Wahrheit mit apodiktischer Gewissheit, der rein rationalistische, weil er mit leeren Begriffen aus dem Bereich des Denkens operiert, ohne im Gebiet der Wirklichkeit eine zuverlässige Unterlage zu finden. Daher ging Kant auf die zwischen beiden in der Mitte liegende Wahrheit aus,

[1]) R. V. 275/6. A = Kritik der reinen Vernunft [2], 1787 in „Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften", Band III, Berlin 1904, S. 275/6, Anmerkung.

wenn auch nicht in der rechten Weise. Er schlug die Brücke zwischen dem ohne ein erkenntnistheoretisches Saltomortale mit seinen reinen Geistesvorstellungen nie in die reale Aussenwelt hinauskommenden Idealismus und dem mit seinen zufälligen Einzelerfahrungen nicht zu einem allgemeingültigen, notwendigen Wahrheitsgebäude sich zu erheben vermögenden Empirismus durch seinen „transzendentalen Idealismus".

2. Um jedoch nicht durch den anrüchigen Begriff „Idealismus" sein Weltanschauungssystem von vorneherein in Misskredit zu bringen, legte er grosses Gewicht auf die authentische Unterscheidung: „Der Idealismus ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder bloss für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur eine empirische Behauptung, nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen Dingen für blosse Einbildungen erklärt." Positiv „besteht" dieser dogmatische Idealismus Berkeleys „in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich [Kant] dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren" [1]).

Den Idealismus Descartes' nennt Kant (Pr. 293 f.) „empirisch", weil er die erfahrungsgemäss unbestreitbare Idee des eigenen denkenden Ich zur Basis der objektiven Wirklichkeit nimmt, den Idealismus Berkeleys dagegen „mystisch und schwärmerisch", weil „es ein in der Tat verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in blosse Vorstellungen zu verwandeln". Dem Vorwurf, er selbst verwandele die Welt der Wirklichkeit in eine Welt des Scheines, weil er nicht die objektive Wirklichkeit des dem erkennenden Subjekt Erscheinenden zugebe, meint er dadurch die Spitze abbrechen zu können, dass er denselben zurückfallen lässt auf „denjenigen, der umgekehrt blosse Vorstellungen zu Sachen macht". Er rechtfertigt sich damit: Sowohl der „träumende Idealismus", den man gewöhnlich Realismus nennt, dessen Annahme einer realen Aussenwelt aber vor Kants „reiner Vernunft" nur mehr als ein idealer Traum bestehen kann, als auch der „schwärmende", d. i. mystisch überspannte Idealismus Berkeleys, der alles in einer reinen Vorstellungswelt

[1]) Pr. 288 f. = „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" in „Kants gesammelte Schriften", ebenda Bd. IV, Berlin 1903, S. 288 f. — Also nur die Wirksamkeit, nicht die Wirklichkeit der Aussenwelt steht in Kants System wissenschaftlich fest!

auf- und untergehen lässt, haben „durch meinen sonst sogenannten transzendentalen, besser kritischen Idealismus abgehalten werden sollen. — Das Wort transzendental aber bedeutet bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur auf Erkenntnisvermögen". — Was will also Kant mit dem Begriff „transzendentaler Idealismus" ausdrücken? Unsere Erkenntnis baut von sich selbst, aus ihrem eigenen Inneren heraus, mit ihren geistigen Elementen, d. i. Ideen von ihr gegenüberstehender, d. h. objektiver Aussenwelt auf. Diese löst sich vor der kritischen Vernunft zwar nicht in subjektiven Schein auf, welcher objektiv ein absolutes Nichts bedeutet, wohl aber in lauter Erscheinungen oder in ein bloss relatives Sein, dessen objektiver Charakter nach dem Ausweis der exakten, „kritischen" Vernunftforschung sich beschränkt auf eine Wirkung aus einer dahinterstehenden, unerforschlichen Welt der Wirklichkeit auf unser, und zwar unmittelbar bloss auf unser sinnliches Erkenntnisvermögen.

3. Dieses Kantsche Weltanschauungssystem kann man verschieden benennen, je nachdem man es unter dem einen oder anderen Gesichtswinkel betrachtet, nämlich unter dem Gesichtspunkt des Erkenntnismittels — im allgemeinen: Idealismus, weil wir nur mittels der Ideenbildung, und im besonderen: Sensualismus, weil wir speziell bloss mittels der sinnlichen Vorstellungstätigkeit zur Anschauung einer ausser uns bestehenden Erfahrungswelt gelangen können; vom Standpunkt des Erkenntnisinhaltes: Phänomenalismus, weil unserer Erkenntnis nur zugänglich ist die Erscheinung (*φαινόμενον*) oder Einwirkung eines Dinges auf unsere Sinneserfahrung, nicht der dahinter verborgene Wesensgrund (*νούμενον*) des „Dinges an sich"; denn „dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige". Mit unserem beschränkten Erkenntnisvermögen kann die Objektivität einer Aussenwelt „nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstand für unsern Verstand behauptet werden" (R. V. 230 f.); vielmehr sind „Erscheinungen . . . die einzigen [Objekte], an denen unsere Erkenntnis objektive Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht" (ebenda 225). Ein Verstand, welcher „nicht diskursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen" vermöchte, hiesse „selbst ein Problema" (ebenda 212). — Während so Descartes' „problematischer Idealismus" jede reale Existenz ausser der des eigenen Ich dahingestellt sein lässt, und Berkeleys „dogmatischer Idealismus" die reale Aussenwelt positiv umwandelt in eine ideale Innenwelt vorstellender Subjekte, lässt Kants „transzendentaler Idealismus" neben der Innenwelt des eigenen Ich zwar noch eine Aussenwelt der Wirklichkeit bestehen, aber als eine terra incognita, als ein unerforschtes und in alle Ewigkeit unerforschbares Gebiet. Insofern verdient sein System

den Namen „Agnostizismus“, d. h. Lehre, dass man vom innersten Kern der Wirklichkeit nichts wissen kann.

4. Hierdurch stellt sich Kant in den schroffsten Gegensatz zur Metaphysik der aristotelisch-thomistischen Schule, deren Aufgabe und Bedeutung gerade darin besteht, dass sie der Wirklichkeit auf den tiefsten Grund zu gehen sich bemüht, soweit dies überhaupt in den Schranken menschlicher Erkenntnis möglich ist. An dieser althergebrachten metaphysischen Methode hat der Königsberger Denker auszusetzen (Pr. 271), sie verwickle „in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, dass zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat“. Näherhin beantwortet er (ebenda 327) die Frage: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?“ dahin: „Metaphysik hat es ausser mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität (dass sie nicht blosse Hirngespinste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; — den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik“ bildet „die Beschäftigung der Vernunft bloss mit sich selbst und, indem sie über ihre eigene Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nötig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können“. Die im Bereich möglicher Erfahrung verbleibenden, immanenten Verstandesbegriffe erklärt Kant (ebenda 329) als „reine“, wogegen „die transzendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen“.

5. Die vom „transzendentalen Idealismus“ erhobenen Bedenken gegen alle und jede Metaphysik zeugen weder von Tiefsinn noch von Scharfsinn, wohl aber verraten sie einen bedenklichen Mangel an beidem. Es ist ein sehr platter Einwand des nichts weniger als philosophisch geschulten Laienverstandes: Die Systeme der Philosophie widersprechen sich gegenseitig; also heben sie einander selbst auf, und versinkt jede höhere Wahrheitserkenntnis im Grab des allgemeinen Zweifels — modern ausgedrückt des Agnostizismus. Eine solche Argumentation ist nicht besser als die oberflächliche Schlussfolgerung: Vielfach, ja meistens ist nicht Gold oder Edelstein, was im Scheinglanz des Echten funkelt. Weil nicht alles zugleich echt sein kann, und das meiste sogar durch nähere Vergleichung und Erprobung als unecht sich herausstellt, darum ist einfach alles eitel Trug und Schein. Wem leuchtete nicht ein, dass durch noch so viele Fälschungen die Wahrheit zwar für den Unkundigen und Leichtfertigen in

den Schatten, für den Kundigen und Gewissenhaften aber erst recht ans Licht gestellt wird? Und dass die Metaphysik bloss „über ihre eigene Begriffe brütet", das lässt sich zwar jener rein deduktiven Methode nachsagen, die mit einem Spinoza aus einem einzigen obersten Begriff der Substanz mit fingierter mathematischer Sicherheit das Netz der gesamten Wirklichkeit bis zu den verzweigtesten Fäden herausspinnt, aber durchaus nicht mit willkürlicher Verallgemeinerung auch auf die philosophia perennis übertragen, welche seit dem klassischen Altmeister der Metaphysik aus Stagira auf dem festen Boden der Wirklichkeitserfahrung ihren Geistesbau der tiefgründigsten Wirklichkeitserkenntnis aufführt. Höchstens mangelnde Kenntnis der alten Schulmetaphysik vermöchte den „kritischen" Philosophen — nicht aber Geschichtsforscher der Philosophie — einigermassen zu entschuldigen.

Obwohl übrigens der „kritische" Idealist Kant von erkenntnis-theoretischem Standpunkt das scharfe Verdikt fällt (Pr. 366): „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchymie", oder wie Astronomie zur „wahrsagenden Astrologie", räumt er (ebenda 364) unter psychologischem Gesichtspunkt gleichwohl ein: „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden", ja, er lässt sich sogar erkenntnistheoretisch zu dem Geständnis herbei (R. V. 211): „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung [1]) sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen und also um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken." Damit gibt er nicht bloss die innere Widerspruchslosigkeit oder Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit der Metaphysik zu — freilich nur vom Standpunkt des subjektiven menschlichen Erkennens, was am deutlichsten hervorgeht aus seiner authentischen Erläuterung (ebenda 213): „Wenn wir sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transzendentaler, sondern bloss empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Ver-

[1]) Und deren Erkenntnisprodukt, die Erscheinungswelt, die einzige mögliche Welt.

standes sein mögen.“ Die Notwendigkeit der Metaphysik ist demnach nicht im eigentlichen Sinn objektiv zu verstehen, sondern höchstens insoweit, als sie unabhängig von menschlicher Willkür mit der menschlichen Erkenntnisform als allgemeiner Drang gegeben ist, als eine zwar allgemeingültige, aber nicht minder subjektive Einrichtung der menschlichen Natur, deren objektive Gültigkeit sich auf das Gebiet des erkennenden Subjektes beschränkt. Der Mensch kann, ja muss metaphysisch denken, aber er kommt damit nicht weiter in das Gebiet der Wirklichkeit hinaus, als diese schon durch die Erscheinungswelt im Bereich der niederen, sinnlichen Erfahrung mit elementarer Gewalt in sie hineintritt; er bringt in diese Elemente der Sinneserfahrung bloss eine gewisse systematische Ordnung hinein.

6. Wie geht nun Kants idealistischer Transzendentalismus oder Kritizismus zu Werke, um an Stelle des in seinen Fundamenten wankenden Gebäudes der alten Schulmetaphysik einen soliden Neubau moderner Weltanschauung aufzuführen? Er untersucht die Grundpfeiler der menschlichen Erkenntnis auf ihre Tragfähigkeit. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ stellt er fest „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden“ (46). Diese „zwei Grundquellen des Gemüts“ liefern uns „die Elemente aller unserer Erkenntnis, Anschauung und Begriffe“ (74). Beide sind einander notwendig ergänzende Korrelate: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (75). Daraus ergibt sich folgerichtig jener Bewusstseinsidealismus oder Phänomenalismus, welcher schliesslich in Agnostizismus ausartet, und dessen Quintessenz Kant am präzisesten zusammenfasst in der Anmerkung der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ (288)[1]: „Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne . . . in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber blosse Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, so müssen auch alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blosse Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren bloss in unsern Gedanken“. Da, wie Kant weiterhin bemerkt (Pr. 336), „die Verknüpfung“ unserer Vorstellungen „nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äusseren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst

[1]) Vgl. R. V. 116 ff. 224.

der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, — wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, unbekannt ist."

Nachdem die objektive Wirklichkeit der Dinge, an denen Raum und Zeit wahrgenommen werden, bestritten ist, fällt zugleich die Objektivität von Raum und Zeit; sie sind bloss etwas an Erscheinungsformen. Ja, nicht einmal mit letzteren lässt Kant Raum und Zeit verknüpft; er sondert sie vielmehr als subjektive Erkenntnisformen der sinnlichen Anschauung ab von ihrer objektiven Basis. Er trennt so willkürlich Materie und Form des sinnlichen Erfahrungsinhaltes und behauptet (R. V. 219): „Sind es nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich." — Die Schulphilosophie der alten Metaphysik vermag Raum und Zeit nicht aufzubauschen zu selbständig für sich bestehenden Formen, sondern erkennt darin bloss etwas an den Dingen, nämlich die — nicht unserem Erkennen, sondern — der Wirklichkeit anhaftenden Formen endlicher Beschränktheit, dass nämlich deren Dasein und Wirken bloss stückweise verläuft im Nebeneinander materieller Teile und im Nacheinander mannigfacher Bewegungs- und Veränderungsformen, nicht in einem In- und Uebereinander, sodass sie nicht mit einem Mal ihr Sein und Wirken voll und ganz zu erfassen und zu beherrschen im Stande sind. Kant hingegen scheidet Raum und Zeit erstens aus von der objektiven Wirklichkeit und versetzt sie in die subjektive, sinnliche Erfahrungs- oder Erscheinungswelt als primäre Sinnesqualitäten, mit einem Wort er subjektiviert dieselben. Zweitens, er isoliert sie in dieser subjektiven Sinneswelt als reine Formen, indem er sie loslöst von der ihnen zugehörigen, mit ihnen sozusagen verwachsenen, d. i. konkreten Materie der Erscheinungswelt und zu selbständigen Gebilden macht, kurz abstrahiert und hypostasiert. Drittens, er schreibt diesen subjektivierten, abstrahierten und hypostasierten Gebilden die Priorität zu vor sämtlichen erst aus der Erfahrungs- oder Erscheinungswelt zu gewinnenden Eindrücken.

7. Wie begründet Kant diese willkürlichen Abstraktionen und Konstruktionen? Er vollendet zunächst den erkenntnistheoretischen Idealismus Lockes. Dieser war auf halbem Wege stehen geblieben dadurch, dass er zwar die sogenannten sekundären Sinnesqualitäten, d. i. die spezifischen Empfindungen der menschlichen Sinnesorgane: Licht, Farbe, Geschmack, Geruch, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit endgültig als rein subjektive Empfindungszustände objektiver Bewegungsformen erklärt hatte, aber die sogenannten primären Sinnesqualitäten: Ausdehnung und Festigkeit, Zahl und Figur, Bewegung und Ruhe sinnenfälliger Erscheinungen noch als

objektiv hatte bestehen lassen. Kant subjektiviert auch letztere. Seine eigenen Worte lauten (Pr. 259): „Unbeschadet der wirklichen[1]) Existenz äusserer Dinge" sind „schon lange vor Lockes Zeiten" als blosse Erscheinungen in unserer Vorstellung bezeichnet worden „die Wärme, die Farbe, der Geschmack" usw., während ich „die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist[2]) (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt usw.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle", kurz „alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen". — Die volle, von Fichte gezogene Konsequenz verlangte noch einen dritten und letzten Schritt: Wenn von der ganzen Aussenwelt, deren wir nur durch unsere gleichsam in sie ausgestreckten Fühlhörner der Sinne habhaft werden können, gar nichts als objektive Wirklichkeit Erkennbares mehr übrig bleibt, sondern alles in subjektive Erscheinungsformen sich auflöst, dann verwandelt sich alles objektive Sein nach der exakt wissenschaftlichen Erkenntnis in subjektiven Schein und die ganze Welt der Wirklichkeit in eine Traumwelt des eigenen Ich. Darum hat auch Helmholtz gestanden: „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte, wenn man die Objektivität der Sinneswahrnehmung preisgäbe, ohne die man nicht zur Gewissheit der Aussenwelt gelangen könnte"[3]).

Kant selbst möchte freilich der unaufhaltsamen Folgerung, „dass durch die Identität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde", vorbeugen durch die Verwahrung, dass „man über die objektive Beschaffenheit . . . noch gar nicht urteilt" (ebenda 290/1), nämlich mit dem Verstande, so lange man nur mit den Sinnen eine Erscheinungswelt in deren Bereich konstatiert. Allein wenn die objektive Welt für den urteilenden Verstand nicht positiv gegeben ist, dann ist sie eben auch für die exakt wissenschaftliche Betrachtung nichts mehr als eine leere Imagination oder Illusion und insofern Schein. Theoretisch mag man noch so scharf unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung und letztere als nicht ausgemachten, sondern nur problematischen Schein beschönigen, praktisch ist damit nichts gedient, weil es zwischen Wirklich und Nichtwirklich keinen verschwommenen Mittelzustand gibt.

8. Worin liegt der Grundfehler dieser willkürlichen Umwandlung der objektiven Welt der Wirklichkeit in eine bloss für den subjektiven menschlichen Sinnesbereich existierende Erscheinungswelt? Er liegt schon in dem ersten Schritt auf der schiefen Ebene der einseitigen Immanenz-

[1]) Freilich nicht erkennbaren.

[2]) Umgekehrt ist der Raum „anhängig" den mit der Beschränkung durch ihn behafteten Gegenständen.

[3]) Zitiert von C. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, 1906, S. 50.

philosophie, in der Vertauschung objektiver Qualitäten mit subjektiven Sinnesqualitäten. Mögen „sekundäre Sinnesqualitäten", wie Licht, Schall u. s. f., noch so sehr mit Schwingungen des Aethers und der Luft in Zusammenhang stehen, so bilden diese quantitativen Verhältnisse in der materiellen Welt doch bloss den mechanischen Unterbau für die qualitativen Verhältnisse in einer höheren, sinnenfälligen Welt. So wenig man mit dem Materialismus sagen kann: Das Denken ist eine Phosphoreszenz des Gehirns, so wenig kann man mit dem Phänomenalismus sagen: Das Licht und die Farbe sind Aetherschwingungen, sondern lediglich: dieselben setzen als materielle Basis Aetherschwingungen ebenso voraus, wie das Denken Gehirnbewegungen.

Dies bestätigt u. a. Jos. Mausbach im I. Band der 1911 von Kösel in Kempten herausgegebenen „Apologetik für wissenschaftlich Gebildete: Religion Christentum Kirche": Die „scheinbar unschuldige Neuerung bei Galilei, Hobbes, Descartes, . . . dass die Sinneswahrnehmung nur subjektive Empfindung sei", sowie der vermeintliche Nachweis ihres „rein mechanischen Ursprungs" durch spätere Forschung „übersieht die Frage, ob die Bewegung (z. B. Luft- und Aetherschwingung) nicht blosse Vermittelung eines Reizes ist, und ob nicht qualitative Verschiedenheiten auf die Art und Mannigfaltigkeit der Bewegung bestimmend einwirken. Sie übersieht zunächst auch die sich anschliessende Frage, ob die Bewegung selbst und der Raum noch ihre Wirklichkeit behaupten können, wenn die Sinne uns täuschen" (17). „Auch die ältere Philosophie wusste, dass Töne und Farben durch Luft- oder Aetherschwingungen vermittelt werden; sie erblickte auch in der Sinneswahrnehmung kein blosses Kopieren, sondern ein seelisches Nachbilden der Wirklichkeit. Aber warum soll dieses seelische Bilden ungetreu, rein subjektiv sein? Das Reflektieren der roten Lichtstrahlen bei der Rose, der grünen bei ihren Blättern, muss doch irgendwie in der verschiedenen Beschaffenheit der Dinge begründet sein, und dieses meinen wir, wenn wir letzteren die Farbe beilegen. Auch das Medium der telegraphischen Gedankenübertragung hat keine Aehnlichkeit mit dem geistigen Vorgang im Empfänger; dennoch entspricht dieser genau dem Gedanken des Absenders (30 1)". — „Was sollten wir denn überhaupt mit unseren Sinnen wahrnehmen", fragt der Trierer Philosophieprofessor C. Willems[1]), „wenn nicht Eigenschaften der Gegenstände selbst? Etwa die objektiven Bewegungsformen von Luft- und Aetherwellen, von Atomschwingungen . . . oder unsere Nervenbewegungen, . . . die direkten materiellen Wirkungen der äusseren Bewegungsvorgänge? Davon weiss unser Bewusstsein nichts, und der wirkliche Gegenstand unserer Wahrnehmung ist davon sehr verschieden. Oder sind etwa unsere Vorstellungen selbst an sich hell, dunkel, rot usw.? Sicherlich, wenn wir nur unsere Vorstellungen wahrnehmen."

[1]) Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, ebenda 28 f.

So wenig, wie die physikalischen Vorgänge materieller Bewegungsformen, sind auch die psychologischen Lebensfunktionen, welche diese als Vorbedingungen voraussetzen oder als Mittel und Werkzeug benutzen, nicht blosse subjektive Erscheinungsformen, vielmehr Wirkungen objektiver Anstösse aus der Welt der Wirklichkeit. Wären sie rein subjektive Formen des inneren Sinnes, so müssten sie alle Eigenschaften des Subjektes teilen, welchem sie anhaften, vor allem dessen individuelle Eigenart und Unbeständigkeit. Es wäre somit nicht möglich, dass verschiedene menschliche Individuen gleichzeitig und vollends auf die Dauer z. B. die nämliche Rotempfindung hätten, sondern die Farbenempfindung müsste in verschiedenen Subjekten ebenso gegenseitig verschieden und im nämlichen Subjekt wechselnd sein wie die subjektive Geschmacksrichtung oder Gefühlsstimmung. Der überspannte erkenntnistheoretische Idealismus schon eines Locke löst objektive Qualitäten in lauter subjektive Sinnesqualitäten auf, ohne kritische Scheidung zwischen wirklich rein subjektiven Sinnesqualitäten, denen keine objektive Grundlage entspricht, wie z. B. Sinneshalluzinationen oder Eigengeschmack infolge krankhaft veränderter subjektiver Disposition, und Sinnesqualitäten, deren Subjekt bloss das Organ zur Aufnahme von Eindrücken aus der objektiven Welt der Wirklichkeit ist. Auch Willems[1]) entgeht es nicht: Die „subjektiven Empfindungen (z. B. die Funken bei einem Schlag oder Stoss auf das Auge, das Klingen in den Ohren, das Kribbeln in den Nerven)“ können wir „sehr gut von den wirklichen Wahrnehmungen unterscheiden“. Uebrigens „weisen die Physiologen selbst darauf hin, dass Sinnesorgane, welche niemals durch äussere Objekte gereizt wurden, auch keine subjektiven Sinnesphänomene hervorbringen, z. B. bei Blindgeborenen“.

Die Immanenzphilosophie tut so, als ob das objektive Sein durch dessen subjektives Erfassen ganz und gar subjektiviert würde, und schneidet von vorneherein jede Möglichkeit einer wesentlich sachgemässen, wenn auch per accidens subjektiv gefärbten Auffassung der Wirklichkeit ab. Sie stellt das unvollständige Dilemma: Entweder reine Objektivität oder reine Subjektivität. Dabei übersieht sie die Möglichkeit eines dritten Zwischengliedes: Vermischung von Objektivität und Subjektivität ohne durchgängige Vermischung beider in dem erkennenden Subjekt, welches die objektive Welt mehr oder minder getreu und vollständig in sich geistig hineinstellt. Sowohl den sekundären Sinnesqualitäten, welche Locke, als auch den primären, welche Kant a priori als rein subjektiv hingestellt hat, kann, ja muss unter normalen Umständen eine objektive Welt entsprechen, so gewiss als die Wirkung auf das Subjekt eine hinreichende Ursache ausserhalb des Subjekts oder in der objektiven Welt der Wirklichkeit voraussetzt, und zwar in dem Masse entsprechen, als für diese objektive Welt Fassungskraft vorhanden ist in dem geistig sie sich zu eigen machenden Subjekt.

[1]) Ebenda S. 32.

Der Verstand vermag mit seiner Urteilskraft Quantitäten der Wirklichkeit, eben jene Schwingungsverhältnisse in den Elementen des Lichtes, Tones u. dgl., zu berechnen; die Sinne vermögen nicht minder mit ihrer Empfindungsfähigkeit Qualitäten der Wirklichkeit, Licht-, Schall- u. dgl. Phänomene wahrzunehmen. Der Physiker hat eine besondere Fassungskraft für die Verhältnisse in der physikalischen Welt des Stoffes und der Kraft nebst deren Bewegungsformen, der Psychologe für die Verhältnisse in der geistig-sinnlichen Welt der nicht minder auf der Wirklichkeit aufgebauten sensitiven Lebensvorgänge, der Metaphysiker für das Verhältnis zwischen Wirklichkeitserlebnissen und ihrer wirklich hinreichenden Ursache, sowie ihren inneren Wesenskern, der Logiker für die folgerichtige Verknüpfung alles, auch des wirklichen Seins.

Speziell gegen Kants Begründung: „Alle Eigenschaften, die die Anschauungen eines Körpers ausmachen", sind „blosse Erscheinungen"[1]), d. h. sie existieren bloss in dem sie anschauenden Subjekt bzw. dessen Anschauungsvermögen der Sinnlichkeit —, hat der Erkenntnistheoretiker einzuwenden unter metaphysischem Gesichtspunkt: Es besteht kein hinreichender Grund, warum das sinnliche Anschauungsvermögen nicht seinen Stoff aus einer wirklichen Welt entnehmen sollte; im Gegenteil, eine blosse Erscheinungswelt wäre gar keine hinreichende Ursache, sich an sie für gebunden zu erachten. Sie würde ja kaleidoskopartig ebenso wechseln wie ihr Träger, das bald unter diesem, bald unter jenem vorherrschenden Eindruck stehende Subjekt; nur wenn diesem der Stoff unwandelbar aufgedrängt wird von einer objektiven Aussenwelt, ist eine hinreichende Ursache vorhanden, diesen Erfahrungsstoff so und nicht anders sich zum Bewusstsein zu bringen. Eine subjektive Welt von Ideenassoziationen drängt sich uns allerdings auch in den unwillkürlichen Phantasie- und Traumvorstellungen auf, jedoch nicht ohne das Bewusstsein ihrer Subjektivität und ihres Unterschiedes von Eindrücken, die nicht dem eigenen Geistesnerven, sondern äusseren Objekten entstammen. — Käme dagegen Kant mit der Ausrede auf feste, sozusagen eingegossene Formen der Sinnesempfindung sowie der Raum- und Zeitanschauung, die wie eine naturhafte Nötigung auf dem Menschengeist lasten, vergleichbar dem unwiderstehlichen Drang des Vogels zum Fliegen, so würde er unter dem logischen Gesichtswinkel zurückgeschlagen werden. In diesem Falle könnte der Menschengeist nicht zugleich diametral entgegengesetzte Ideen enthalten: übersinnliche, überräumliche und überzeitliche Vorstellungen. Der schlagendste Beweis dafür, dass derselbe in keine sinnlich, räumlich und zeitlich beschränkten Anschauungen hineingebannt ist, besteht eben darin, dass er sich über dieselben zu erheben vermag. Wenn der nämliche Geist in seinem Inneren die Fähigkeit zur beiderseitigen Anschauungsweise vorfindet,

[1]) S. oben S. 173.

warum fühlt er dann in gewissen Fällen an eine ganz bestimmte Marschroute sich gebunden, an einen erfahrungsgemäss beschränkten Inhalt? Worin liegt der Grund dieser Beschränkung? Da er nicht im Geisteswesen selber liegt, kann er bloss ausserhalb desselben liegen, in einer unabhängig von ihm bestehenden und die Anerkennung ihres Wirklichkeitsbestandes erzwingenden Aussenwelt.

9. Der einzige wahre Kern an Kants Subjektivierung der objektiven Wirklichkeitserfahrung ist der von der Scholastik geprägte erkenntnistheoretische Hauptsatz: Quidquid recipitur, secundum modum cognoscentis recipitur. Das bedeutet aber bloss: Das subjektive Erkenntnisorgan verleiht im Verhältnis zu seiner eigenartigen Fassungskraft dem Erkenntnisobjekt eine gewisse subjektive Färbung. Das an die Sinnlichkeit gebundene menschliche Geisteswesen speziell vermag sich nur auf sinnlicher Basis zu höherer geistiger Erkenntnis zu erheben und sucht deshalb für abstrakte, d. i. rein geistige Vorstellungen einen sinnlich anschaulichen Stützpunkt zu gewinnen; daher die vielen bildlichen Ausdrucksweisen, die Analogien aus der sinnlichen für die geistige Welt, die Anthropomorphismen zur Veranschaulichung des absoluten, göttlichen Geistes. Aber dieser unzureichenden, gleichsam auf Krücken daherwandelnden Erkenntnisweise wird sich der menschliche Geist klar bewusst; er verwechselt nicht ohne weiteres die Beschränktheit seines subjektiven Geisteshorizontes mit den objektiven Schranken der Wirklichkeit, er gewinnt nichtsdestoweniger einen wenigstens dämmernden Begriff von dem über sein eigenes endliches Wesen unendlich erhabenen, absolut vollkommenen Wesen, der Ur-Quelle und -Fülle aller Wirklichkeit, d. i. Gottes. Anderseits gelangt er auch zu einem von Uebertragung subjektiver Elemente geläuterten Begriff von Wesen, die unter seiner eigenen geistig-sinnlichen Natur stehen, auf rein sensitiver bzw. vegetativer Lebensstufe und auf der leblosen oder anorganischen Naturstufe. Anima humana fit quodammodo omnia: Das menschliche Erkenntnisprinzip wird gewissermassen alles, d. h. es passt seine Erkenntnisform jeder Form der Wirklichkeit, der höchsten wie der niedrigsten, an. So wenig giesst es die Wirklichkeit in irgendwelche, in seinem eigenen Inneren bereitliegende Erkenntnisformen; es erhebt sich vielmehr zu einer die eigene überragenden Wirklichkeitsform nicht minder, wie es zu einer ihr untergeordneten sich herablässt, ohne das fremdartige Wesen als solches dem eigenen anzugleichen.

10. Kant selbst ist es, der den verzweifelten Versuch unternimmt, der Wirklichkeit Zwang anzutun durch ein von ihm erfundenes abstraktes Schema leerer Anschauungsformen der Sinnlichkeit, nämlich der Vorstellungen von Raum und Zeit ohne jeden diese erfüllenden, stofflichen Inhalt. Er erklärt (R. V 50): „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., ingleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc.

absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt[1]). Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet" — eine mustergültige petitio principii: Was Kant beweisen sollte, dass Raum und Zeit Formen der „reinen Anschauung a priori" sind, das setzt er unbewiesen voraus, indem er den Stoff der sinnlichen Erscheinungswelt mit einem Federstrich einfach „absondert" oder „weglässt". Aber wo in aller Welt böte sich uns die Erfahrung eines „reinen" Raumes oder einer „reinen" Zeit dar ohne einen Gegenstand, sei es auch nur aus der sinnlichen Erscheinungswelt, der räumlich und zeitlich bedingt ist? Seine abstrakten Vernunftspekulationen eines reinen Raumes und einer reinen Zeit nimmt Kant, wie bereits angedeutet[2]), so ernst als urwüchsige Anschauungen der Sinnlichkeit, dass er sie sogar jeder anderen sinnlichen Anschauung als elementare Basis vorausgehen lässt. „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden — ausser und neben einander . . . in verschiedenen Orten —, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen . . . Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt" (R. V. 52), — die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist (ebenda 55), und analog ist die Zeit „die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes, — die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt" (ebenda 59 f., vgl. 69).

Diese Apriorität der Vorstellungen von Raum und Zeit beweist Kant aus dem Postulate der Möglichkeit, „a priori und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen . . . zu wissen, wie ihre Anschaffung beschaffen sein müsse", und somit ihrer „apodiktischen", nicht nur empirischen Gewissheit (Pr. 284). „Die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein" (R. V. 54). — Mit seiner Beweismethode tut sich Kant äusserst leicht. Er behauptet kategorisch (R. V. 171): „Reine Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit) können wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten." Er stellt also einfach die abstrakten Begriffe von Raum und Zeit als gegebene Grössen hin, über die sich gar nicht weiter streiten lässt, und deduziert aus dieser unerwiesenen Voraussetzung a priori, dass sie

[1]) Pr. 283: „Raum und Zeit".

[2]) S. oben S. 172; vgl. auch Pr. 287/8, 291, 322.

jeder Erfahrung als subjektive Bedingungen ihrer Möglichkeit vorausgehen müssen; denn ihre Erkenntnis wird weder aus der Erfahrung noch aus den logischen Verstandesoperationen gewonnen, sondern rein intuitiv aus unmittelbarer Anschauung. Zum Beweis dieser unmittelbaren inneren Erfahrung hinwiederum beruft er sich (Pr. 285) auf zwei völlig sich deckende Dreiecke, die man begrifflich durchaus nicht von einander unterscheiden und nur durch unmittelbare Raumesanschauung auseinander halten kann: „Zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben , können völlig gleich sein in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so dass . . . nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit der Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältnis im Raume offenbart.“ — Aus unmittelbarer Anschauung wird so allerdings der Raumbegriff gewonnen, aber doch nicht a priori, sondern eben erst aus der Erfahrung, und keineswegs vor jeder anderen sinnlichen Erfahrung und losgelöst von jeder Materie der Sinnlichkeit. Denn zuerst fällt der Blick auf den Gegenstand, z. B. das Blatt Papier oder die Tafel, worauf die kongruenten Dreiecke gezeichnet sind, im allgemeinen, dann auf die darauf dargestellte Zeichnung im besonderen, und ganz zuletzt erfasst der Geist die durch die sinnenfällige Darstellung anschaulich gemachten abstrakten, d. i. begrifflichen Grössenverhältnisse des Raumes. Es findet somit ein Aufsteigen von konkreten Elementen sinnlicher Erfahrung zu abstrakter geistiger Begriffsbildung statt, nicht aber wird, wie Kant das Verhältnis umkehrt, ausgegangen von einem im vorneherein geistig geschauten Begriff des Raumverhältnisses; sonst bedürfte es überhaupt gar keiner Veranschaulichungsmittel, d. h. Hilfsmittel aus einer äusseren, sinnenfälligen Erfahrung mehr, sondern die Raumanschauung spränge wie ein elektrischer Funke aus dem sinnlichen Anschauungsvermögen augenblicklich hervor, und aus ihr erst könnte die geometrische Figur verstanden werden, nicht aus der geometrischen Figur die mathematische Wahrheit in Bezug auf das Verhältnis des Raumes.

11. Obwohl Kant so grosses Gewicht legt auf unmittelbare Anschauung aus gegebener Sinneserfahrung heraus, möchte er doch nicht einseitig empiristische Bahnen wandeln, sondern auch der rationalistischen Methode die beste Seite abgewinnen. Er ist sich darüber klar: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; — doch entspringt sie darum nicht eben alle aus der Erfahrung“ (R. V. 27). Auch ist die Tragweite der Erfahrung eine beschränkte: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und

komparative Allgemeinheit (durch Induktion) . . . Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori" (ebenda 29, vgl. 103). „Erfahrung lehrt mich zwar, was da sei, und wie es sei, niemals aber, dass es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren" (Pr. 294). Sie bedarf daher einer Ergänzung durch ein Vermögen, welches zur „Natur, materialiter betrachtet", d. i. zum „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung" noch hinzufügt das formale Element ihrer „notwendigen Gesetzmässigkeit" (ebenda 295/6) und so die „nur subjektiv gültigen, blossen Wahrnehmungsurteile" auf die Stufe von „Erfahrungsurteilen" mit „objektiver Gültigkeit" erhebt. — „Objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) sind Wechselbegriffe" (298). — „Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird — das Urteil objektiv (299)." Z. B. „das Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und dadurch allererst Erfahrungsurteil, dass gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloss respective auf einander in meinem Subjekte, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingültig machen" (301). Zur Anschauung muss also noch hinzukommen ein reiner Verstandesbegriff, „und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur" (Pr. 322, vgl. R. V. 126). „Die Grundsätze a priori der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntnis . . . sind nichts anderes als Sätze, welche alle Wahrnehmung unter jene reine Verstandesbegriffe subsumieren" (Pr. 302). „Das Erfahrungsurteil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht werden) in einem Urteile etwas hinzufügen, was das synthetische Urteil als notwendig und hierdurch als allgemeingültig bestimmt, — d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann" (ebenda 304). „Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die . . . Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?, aufgelöset" (306). — Wirklich?

Aufgelöst ist allerdings erstens die Natur von einer objektiven Welt der Wirklichkeit in eine subjektive Ideenwelt, welche ihrem positiv oder erfahrungsgemäss gegebenen Inhalte nach auf lauter sinnlich anschauliche Elemente eingeschränkt bleibt, mag sie auch hinsichtlich ihrer formellen Ausgestaltung das höhere geistige Vermögen des die Elemente zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfenden Verstandes, sowie der ihre Denknot-

wendigkeit oder Allgemeingültigkeit beurteilenden Vernunft passieren. — Aufgelöst ist zweitens die Wissenschaft von einer die objektive Wirklichkeit bis zu ihrem eigensten Grunde durchforschenden Denkoperation, wie sie die Metaphysik der alten Schule unternimmt, in eine rein formalistische Arbeitsmethode, welche bloss in die dem menschlichen Geist a priori innewohnenden Formen der sinnlichen Anschauung und des begrifflichen Denkens den lediglich der sinnlichen Erfahrungswelt zugehörigen Stoff hineingiesst oder diesen nach gewissen Kategorien, d. i. allgemeinen Gesichtspunkten ordnet, denen sie den Stempel der Objektivität aufdrückt — nicht in der materiellen Bedeutung der Wirklichkeit, die ja stets das unbekannte „Ding an sich“ bleibt, sondern bloss in dem formalistischen Sinne der Allgemeingültigkeit.

12. Wir begegnen hier einer völligen Begriffsfälschung der Objektivität. In Kants Immanenzphilosophie bedeutet objektiv nicht gegenständlich, d. i. der subjektiven Geisteswelt als objektive Welt der Wirklichkeit gegenüberstehend, sondern zuständlich, d. h. einen inneren Zustand des erkennenden Subjektes, der von anderen, aus zufälligen Affektionen der Sinnenwelt entstandenen Innenzuständen sich nur dadurch unterscheidet, dass er nicht bloss zufällig und nur für ein einzelnes oder mehrere einzelne, sondern für alle erkennenden Subjekte, und zwar mit innerer Naturnotwendigkeit Geltung hat. „Begriffe“, sagt Kant (R. V. 105), „die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden“. Er will damit sagen: Das Wahrzeichen der Objektivität unserer Begriffe ist dies, dass sie als notwendige, allgemeingültige Erkenntnisformen jeder Erfahrung, welche nichts anderes ist als deren zufällige Anwendung auf einzelne Fälle, vorausgehen. Oder vollständig ausgedrückt, d. h. mit Ausdehnung auch auf die Sinnenwelt: Eine objektive Erkenntnis gibt es bloss in dem Sinne, dass unserem Erkenntnisvermögen, sowohl dem sinnlichen Anschauungs- wie dem geistigen Begriffsvermögen, von Natur gewisse Anschauungs- bzw. Denkformen eingeprägt sind, nach denen wir, mögen wir uns dessen bewusst werden oder nicht, jeder subjektiven Willkür entrückt, alle Anstösse einer unbekannten Aussenwelt gleichförmig regulieren müssen.

Wenn so Kant die Objektivität abstrakt formalistisch auffasst als Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisform und nicht als konkrete, ganz ausserhalb dem Subjekt gelegene und von ihm unabhängige Welt der Wirklichkeit, so begeht er eine verhängnisvolle Selbsttäuschung, die durch seine eigenen Worte (R. V. 128 f.) gerichtet wird: „Wollte jemand . . . einen Mittelweg vorschlagen, nämlich dass sie (die Kategorien) weder selbstgedachte noch erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer

Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde . . . den Kategorien die Notwendigkeit mangeln . . . Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein." Der Königsberger Philosoph spielt hier an auf das System der prästabilierten Harmonie in der Monadenlehre eines Leibniz, wonach die subjektiven Vorstellungskräfte der Monaden kraft göttlicher Veranstaltung ohne jede Einwirkung von aussen her sich so entfalten, dass ihr Resultat genau übereinstimmt mit dem unabhängig von ihnen vor sich gehenden Ablauf des Naturgeschehens. Die innere Vorstellungswelt der menschlichen Seele und die Beziehungen der Aussenwelt, auch des menschlichen Leibes, sind vom Urheber der Natur so auf einander abgestimmt, wie zwei ganz gleichmässig gehende Uhren. Dem gegenüber tut sich Kant etwas darauf zu gute, dass er den Erkenntnisprozess nicht rein a priori in der inneren Geisteswelt vor sich gehen lässt, sondern auf der Basis der Erfahrung, d. h. der Affektionen unserer Sinne, durch die zwar ihrem eigentlichen Wesen, dem „Ding an sich", nach unbekannte, aber wenigstens in ihren Erscheinungen als objektive Realität sich bekundende Aussenwelt. Aber gerade diese Erscheinungen der Aussenwelt repräsentieren nicht deren objektiven Charakter, sondern reflektieren bloss die subjektive Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, die in dessen Innerem a priori bereit liegenden oder angeborenen Formen der sinnlichen Anschauung und ihrer Verknüpfungsweise im Denken. Diese drücken den von dem unbekannten X der Aussenwelt heranflutenden Eindrücken derart ihren subjektiven Stempel auf, dass von der objektiven Beschaffenheit der Aussenwelt nichts mehr mit Sicherheit zu erkennen ist; hat doch Kant mit allen, sogar den primären, d. i. die Aussenwelt ohne Modifikation durch unser Erkenntnisorgan widerspiegelnden Eigenschaften der Dinge radikal aufgeräumt!

13. Aus der objektiven Welt der Wirklichkeit wird so im Kantschen Erkenntnissystem eine subjektive Welt der Vorstellungen oder Erscheinungen, die zwar von den höheren Erkenntniskräften in eine notwendige und allgemeingültige Ordnung einregistriert wird, aber damit nicht über den Rahmen der Immanenzphilosophie hinauswächst zu einer transzendenten Welt der Wirklichkeit. „Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive

Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmales, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heisst Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff“ (R. V. 249 f.). — „Transzendentale [1]) Ideen betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen . . . Das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung“ (ebenda 254). — „Diese transzendentalen Ideen . . . haben keine Beziehung auf irgend ein Objekt . . . Aber eine subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen. — Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschungen nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (259 f.).

Demgemäss ist die Metaphysik objektiv gegenstandslos; denn ihre Gegenstände, lauter transzendentale Ideen, „haben keine Beziehung auf irgend ein Objekt“, betreffen ein „unauflösbares Problem“. Der ganze Erkenntnisprozess ist somit eine rein formalistische Begriffsspielerei: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, . . . den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“ (R. V. 237) — man beachte „des Denkens“, nicht des Seins. Woher soll da eine objektive Welt kommen? Die Sinneserfahrung liefert uns bloss sinnenfällige Erscheinungen, nicht Dinge oder auch nur Eigenschaften oder Wirkungen derselben an sich, subjektive Affektionen unseres sinnlichen Anschauungsvermögens, die in bereit liegende Formen der reinen, d. i. aprioristischen Anschauung — des Raumes und der Zeit, sowie der Sinnlichkeit — und des reinen Denkens — der verschiedenen Verstandeskategorien —, also in lauter subjektive Erkenntnisformen eingegossen werden. Das verstandes- und vernunftgemässe Denken hilft lediglich dazu, eine einheitliche, gesetzmässige Ordnung in das Chaos der subjektiven Vorstellungswelt hineinzubringen. „Verstandesbegriffe . . . enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein gehören sollen“. Daraus ergibt sich zwar eine Notwendigkeit des Denkens, aber nicht einmal eine Wirklichkeit, sondern bloss eine Möglichkeit des Seins. Und „Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört,

[1]) = die Erfahrung übersteigende.

welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist" (R. V. 244). Was aber ein Gegenstand der unmittelbaren Wirklichkeitserfahrung sein kann, das kann nach Kant auch nie als Wirklichkeit erkannt werden.

Wir bringen es daher mit keiner, auch mit den höchsten Erkenntniskräften des Verstandes und der Vernunft nicht zu einer materiellen, d. h. sachlichen, inhaltlichen Erkenntnis objektiver Wirklichkeit; wir bringen es höchstens zu einer formalen oder begrifflichen Zusammenfassung subjektiver Geistesformeln, der Kategorien des Verstandes, welche wir als einheitlichen Massstab an die sinnliche Erscheinungswelt anlegen können, während die Ideen der Vernunft sogar mehr von der Wirklichkeit ab- als zu ihr hinführen. Aber was ist mit der formalen Ordnung der Erscheinungswelt gewonnen? Im Effekt gar nichts. Denn der Stoff der sinnlichen Erscheinungswelt als solcher wird durch noch so vergeistigte Betrachtungsweise nicht im geringsten verändert, und über die bloss den Sinnen unmittelbar erschlossene Erscheinungswelt kommt auch das höchste Geistesvermögen nicht hinaus. „Alles Denken muss sich, es sei geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann" (R. V. 49). Die „weitere Ausdehnung der Begriffe, über unsere sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten, . . . blosse Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben" (ebenda 118). — „Die transzendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne" (207, vgl. 224/5, 229 ff.). — „Wenn die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert[1]), so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, teils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich ausserhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen könne. Das sind die transzendentalen Ideen" (Pr. 332 f.).

14. Daraus ergibt sich die Anwendung auf die Gottesidee und analog die übrigen metaphysischen Begriffe: „Der deistische[2]) Begriff ist

[1]) D. h. von den bedingten Wesen in der endlichen Erfahrungswelt auf ein unbedingtes, unendlich vollkommenes Wesen über dieser Welt schliessen will.

[2]) Zwischen „theistisch" und „deistisch" macht Kant ebensowenig einen Unterschied wie zwischen den aposteriorischen Gottesbeweisen und dem aprioriorischen, ontologischen.

ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste . . . Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffes immer in der Erscheinung liegen; . . . so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann" (Pr. 355). — Abgesehen von der Verdrehung des empirischen Ausgangspunktes im metaphysischen Gottesbeweis[1]) liegt hierin der Trugschluss: Das Ziel und der Gegenstand der Erkenntnis gleicht deren Mittel- und Ausgangspunkt, oder: Der Realgrund, der Seinsgrund, deckt sich inhaltlich mit dem Idealgrund, dem Erkenntnisgrund. Daraus, dass „die Elemente" des Gottesbegriffs durch Schlussfolgerung aus der sinnenfälligen Erfahrungswelt entnommen werden, folgt keineswegs, dass der Gottesbegriff selbst aus solchen Bestandteilen „der Sinnenwelt" zusammengesetzt ist; vielmehr erhebt er sich darüber per viam negationis et eminentiae.

Kant korrigiert übrigens im folgenden (Pr. 356 ff.) zum Teil sich selbst durch die Unterscheidung: Humes „gefährliche Argumente beziehen sich insgesamt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theism unabtrennlich und mache ihn in sich selbst widersprechend". Dagegen „wir erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphism" im Gegensatz zum „dogmatischen". — Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob[2]) sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffes von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. — Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, . . . und mehr ist uns auch nicht nötig; . . . so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädizieren und so zum Theism überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller

[1]) = erfahrungsgemässe Wirkungen, nicht diese abstrakte Vernunftidee der vollgenügenden Allursächlichkeit.

[2]) Vgl. des Kantinterpreten Vaihinger „Philosophie des Als Ob", im 1. Heft des 26. Bandes dieser Zeitschrift (S. 22 ff.) besprochen von Prof. Dr. Switalski in Braunsberg.

Verknüpfungen in der Welt annimmt . . . Zweitens wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. — Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt. — Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theism zu widerstehen scheinen, dadurch: dass man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizism, den er dagegen einführen wollte. — Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst: sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen . . . Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, . . . so ist es doch eine wirklich positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloss dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert . . . durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist". In diesem Sinne gibt Kant sogar zu: „Die natürliche Theologie ... sieht sich genötigt, zu der Idee eines höchsten Wesens hinauszusehen, ... hierdurch aber nicht etwa sich bloss ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muss, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloss nach der Analogie, zu bestimmen". Die Einschränkung unserer Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung „hindert nicht, dass sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss, führe".

Hier lässt Kant zum Hinterpförtchen wieder herein, was er vorn hinausgeworfen hat mit der widersprechenden Behauptung: „Wenn die Vernunft . . . Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um . . . Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann" [1]). — Anderseits darf freilich Kants Konzession an den Theismus auch nicht überschätzt, sondern muss im Rahmen seiner Immanenzphilosophie gewürdigt werden. Er räumt zwar ein, dass die zur Ergänzung der Erfahrung dienende reine Vernunft die Gottesidee nicht förmlich „erdichte", d. i. ohne jede aus der Erfahrungswelt ihr gelieferte Analogie völlig frei erfinde, nicht aber, dass sie damit eine transzendente Wirklichkeit, ein

[1]) S. oben S. 185.

„Ding an sich“ des absoluten, göttlichen Wesens erreiche. Sie kommt vielmehr auch im Gottesbegriff nicht hinaus über eine in ihr selbst liegende Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Begriffsbildung oder Denkform; sie ist jedoch nicht „genötigt“, die aus der Analogie ihres eigenen Wesens erschlossene „Vernunft“ auch nur in analoger, von jedem Anthropomorphismus geläuterter Weise einem allursächlichen göttlichen Wesen „an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen“. Letzteres bleibt vielmehr durchaus „unbekannt“, und der von ihm durch Analogie gewonnene Begriff ist lediglich ein „für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen“, vermag indes dieses keineswegs „nach dem, was es an sich selbst ist“, zum Ausdruck zu bringen.

15. Um den grundverfehlten Standpunkt der Kantschen Immanenzphilosophie besser beurteilen zu können, müssen wir noch etwas näher auf denselben eingehen. Kants ganze Erkenntnistheorie steht auf der schwankenden Grundlage angeborener, subjektiver Erkenntnisformen a priori, fertiger Geistesschablonen, feststehender innerer Vorbedingungen, nach welchen der von aussen heranflutende Erfahrungsstoff ein ganz bestimmtes, subjektivistisches Gepräge erhält, gewissermassen eine unvermeidliche Färbung durch die eigene Geistesbrille. „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äusseren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als blosser Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: dass alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, . . . nichts als blosse Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). — Nun wird durch blosse Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt, . . . nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt. Nicht allein, dass darin die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, . . . enthält schon Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist aber . . . die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, . . . ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung oder Phänomen“ (R. V. 69 f.).

Dieser Phänomenalismus setzt sich aus der Sinnenwelt potenziert fort in die Verstandeswelt: „Ein Begriff wird niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben“ (ebenda 85). Es müssen „auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas . . . als Gegenstand

überhaupt gedacht wird. — Folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei" (104/5). — „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriff aller Erscheinungen Gesetze a priori vorschreiben. — Denn Gesetze existieren . . . nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat" (126/7). — „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe — Dignität —: so finden wir, dass sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird" (172). „Diese Regel aber ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit" (174). — „Sagte man: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet sein, oder als ein Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse" (103).

16. Auf dem Boden dieser konsequenten Immanenzphilosophie gibt es eine Erkenntnis der Aussenwelt bloss durch die mit innerer Naturnotwendigkeit subjektiv gefärbte ideelle Erkenntniskraft hindurch, die von Objektivität im Sinne der Realität immer weiter sich entfernt, je mehr sie den reinen Vernunftideen a priori sich nähert. Kant selbst hat einen unhaltbaren Mittelweg vorgeschlagen zwischen analytischer Verstandeserkenntnis a priori und synthetischer Erfahrungserkenntnis a posteriori durch die sogenannten synthetischen Urteile a priori. Wie kam er hierzu und was verstand er hierunter? Er betrachtete es als seine Lebensaufgabe, die wissenschaftliche Erkenntnis auf eine unerschütterlich feste Basis zu stellen. Die Schulweisheit der alten Metaphysik schien ihm hierzu untauglich. Denn „metaphysische Erkenntnis muss lauter Urteile a priori enthalten" (Pr. 266). Damit komme ich jedoch keinen Schritt weiter aus dem Gebiet des Denkens in das Reich der Tatsachen. „Ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rate ziehen" (ebenda 370). Anderseits genügt aber auch die Erfahrung nicht zur Begründung eines eigentlichen Wissens, dessen

Grundzug die Form notwendiger, allgemeingültiger Gesetzlichkeit bildet; sie liefert bloss den Stoff des Wissens, dem aber wegen seiner Zufälligkeit und Vereinzelung gerade jene Grundform des Wissens oder das, was das Wissen als solches ausmacht, abgeht. Die beiden Hauptrichtungen der Philosophie vor Kant erscheinen diesem unfähig, eine haltbare Erkenntnistheorie zu begründen, weil sie mit unzulänglichen Mitteln arbeiten[1]: Die Metaphysiker oder Rationalisten verfahren nach der analytischen Methode, welche die Vernunftbegriffe des reinen Denkens einfach in ihre schon gegebenen Bestandteile auflöst und damit die menschliche Erkenntnis lediglich erläutert, aber nicht erweitert, indem sie von den das Wissen konstituierenden Elementen bloss das formelle pflegt: die Deduktion allgemeiner, notwendiger Begriffe[2]. Die Empiristen wenden ebenso einseitig die entgegengesetzte, synthetische Methode an, welche die positiv gegebenen Erfahrungselemente sammelt und zu einem einheitlichen Ganzen zusammensetzt, wobei jedoch gerade das fehlt, was den wissenschaftlichen Charakter ausmacht: die Form der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Denn die unmittelbare Erfahrung bleibt stets auf mehr oder minder vereinzelte Fälle beschränkt, die auch rein zufällig sein können. Dass dieselben jedesmal in gleicher Weise sich wiederholen müssen, kann man höchstens a priori behaupten aus einer mehr oder minder subjektiv begrenzten Lebenssphäre heraus. Deshalb hat der ausgereifteste Vertreter des Empirismus, der scharfsinnige Hume, rückhaltlos zugegeben: Alle aus der Erfahrung geschöpfte „vermeintliche Notwendigkeit oder dafür gehaltene Erkenntnis a priori ist nichts als eine lange Gewohnheit, . . . die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten“ (Pr. 277). Als solche subjektive Denkgewöhnung, deren objektive Gültigkeit sich nicht nachweisen lässt, hat Hume sogar das oberste metaphysische Gesetz vom hinreichenden Grund erklärt, ohne welches wir keinen Schritt in der wissenschaftlichen Forschung machen können. Das Identitäts- oder Widerspruchsgesetz aber erweist Kant gerade als die Urform analytischer Urteile, welche „im Prädikate nichts sagen als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar gedacht war“, z. B. „alle Körper sind ausgedehnt“; hier „habe ich meinen Begriff vom Körper . . . nur aufgelöset. — Alle analytische Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs . . . Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils[3] schon vorher im Begriffe des Subjekts[4] gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden“ (ebenda 266/7).

Wir haben demnach zu konstatieren: Die obersten metaphysischen Grundgesetze vermögen uns nicht in eine objektive Welt der Wirklichkeit

[1]) S. oben S. 179 f.

[2]) Vgl. hierzu Pr. 266 ff., R. V. 33 ff.

[3]) Z. B. ausgedehnt.

[4]) Z. B. Körper.

zu führen, wenn es wirklich bloss das Dilemma gibt zwischen entweder analytischer Erkenntnis a priori, welche aus der rein formalen Begriffswelt nicht herausführt, oder synthetischer a posteriori, welche keine wissenschaftliche Erkenntnis ist, weil ihr hierzu die unentbehrliche Voraussetzung fehlt: jene apodiktische Gewissheit, welche aus der Notwendigkeit oder Allgemeingültigkeit hervorgeht; denn „alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben" (ebenda 369). Um den Angelpunkt wissenschaftlicher Gewissheitserkenntnis zu retten, hält Kant Umschau auf dem weiten Felde menschlichen Wissens, ob nicht das, was nach seiner Auffassung die alte Metaphysik mit ihrer deduktiven Methode ebenso wenig zu leisten vermag, wie die moderne Erfahrungswissenschaft mit ihrem induktiven Verfahren, von irgend einer wissenschaftlichen Disziplin dargeboten werden könne, nämlich der Ausgleich einseitiger Gegensätze durch wechselseitige Ergänzung. Kaum hat er die Bedürfnisfrage nach einem festen Ausgangspunkt zur Gewissheit des menschlichen Erkennens gestellt, da findet er schon die Lösung, auch ohne die alte Metaphysik. Mit einer gegen diese gerichteten Spitze bemerkt er (Pr. 370): „Eine gewöhnliche Ausflucht" der „falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes" ist: „Es müssen doch einige Sätze sein, die unmittelbar gewiss sind, und von denen man . . . keine Rechenschaft zu geben brauchte, weil man sonst mit den Gründen seiner Urteile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugnis können sie (ausser dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urteile darzutun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes anführen, als mathematische Sätze: z B. dass zwei mal zwei vier ausmachen, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, u. a. m."

Noch eine zweite Wissenschaft zieht Kant in den Kreis seiner Betrachtung, um mit ihrer Hilfe den Weg zu finden zu einer unumstösslichen Gewissheitserkenntnis, unabhängig von jedem zufälligen Erfahrungsstoff: die Naturwissenschaft, um als Resultat seiner Untersuchung zu verkünden: „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt. Nun lässt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft . . . kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, dass dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, anderseits aber doch als Gegenstände, die man bloss denkt, allenfalls für die isolierte und über die Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können" (R. V. 13*). Die letztere Seite, die im Zirkel des reinen Denkens sich bewegt, scheidet Kant ganz und gar aus, die erstere lässt er stehen, und mit ihr meint er die rechte Vermittlung

zwischen der allgemeingültigen, notwendigen Form des Wissens und dem objektiv gegebenen Stoff der Erfahrungswelt gefunden zu haben: „Erfahrung ist selbst eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss“ (ebenda 12). Er fasst so einfach in einem einzigen Begriff zusammen, was bisher durch die entgegengesetzten Richtungen in der Philosophie getrennt war: synthetisch und a priori und versteht unter synthetischen Urteilen a priori solche, welche sowohl apodiktisch gewiss sind, weil sie nicht aus der Erfahrung, sondern rein aus der Vernunft entspringen, aus welcher sie den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit entnehmen, als auch objektiv, weil sie in der Wirklichkeitserfahrung jederzeit verifiziert, d. i. bestätigt und veranschaulicht werden können so, wie ein naturwissenschaftliches Gesetz durch Experiment und ein mathematischer Satz durch sinnlich anschauliche Darstellung.

17. Auf diese Weise gelangt Kant zur Rekonstruktion der Metaphysik als Wissenschaft nach dem Muster der exakten Mathematik und Naturwissenschaft. Er kommt (Pr. 274 ff.) zum „Schluss: dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu tun habe, — dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnis a priori wirklich und gegeben sei, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? . . . Auf die Auflösung dieser Aufgabe kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an“. Kant meint diese Aufgabe gelöst und damit die Metaphysik insoweit gerettet zu haben, als sie auf synthetischen Urteilen a priori beruht, gleich der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Zu betonen ist „rein“, d. h. nicht ursprünglich aus der blossen Erfahrung hervorgehend, weil dieser der Charakter der Wissenschaft, das Element des Allgemeingültigen, Notwendigen fehlte, sondern bloss nachträglich durch die Erfahrung veranschaulicht und bestätigt.

Zunächst meint Kant (Pr. 268/69): „Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch . . . Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke . . . Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt — etwa seine fünf Finger —, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt.“ Zu diesem Beispiel aus der Mathematik

fügt Kant ein weiteres aus der Geometrie hinzu: „Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff von Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden. — Die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken; und da zeigt sich, dass das Prädikat jenem Begriffe zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muss, anhänge." — Richtig ist, dass die Anschauung an den fünf Fingern oder an den Kugeln einer Rechenmaschine wegen des in der Natur des Menschen begründeten sinnlichen Ausgangspunktes alles geistigen Erkennens zu Hülfe genommen werden muss, um den abstrakten Begriff einer Zahl klar zu machen, aber nicht erst bei der Zahl zwölf, sondern schon bei den diese Zahl zusammensetzenden Zahlengrössen Fünf und Sieben. Von dieser Klärung des Begriffs mittels sinnlicher Anschauung oder von seiner subjektiven Aneignung ist jedoch wohl zu unterscheiden seine objektive Eigenheit. Fassen wir diese an sich ins Auge, so braucht zu der Summe $7 + 5$ gar nichts weiter hinzuzukommen, um die einfache Zahl 12 zu geben. Beides sind vielmehr identische Grössen, im einen Falle bloss in Teilstücke zerlegt, im andern Falle als einheitliches Ganzes genommen. Dieses Ganze ist objektiv im ersten Fall bloss „analysiert" oder aufgelöst in seine Teile nach einer bestimmten Anordnung (zwei Teile, deren erster $= 5$); daher haben wir es offenbar mit einem analytischen Urteil zu tun. Das Gleiche gilt von der geraden Linie, welche unmittelbar in sich die Begriffsbestimmung enthält: die weder nach der einen noch nach der anderen Seite ausbiegende und so einen Umweg nehmende, sondern den direkten oder nächsten = kürzesten Weg von dem einen Punkt zu einem andern nehmende Linie. Jede Verlängerung der Linie durch Ausbiegung würde den Begriff der geraden Linie selbst aufheben. Deshalb fällt nach dem Identitäts- bzw. Widerspruchsgesetz der Begriff der geraden mit dem der kürzesten Linie objektiv unmittelbar zusammen; nur unserer subjektiven Fassungskraft muss der abstrakte Begriff durch anschauliche Zeichnung sinnenfällig vermittelt werden.

Kant widerspricht übrigens sich selbst, da er kurz vorher (266) zwischen subjektiver Erfassung des Begriffs und dessen davon unabhängigem objektiven Inhalt ganz richtig unterschieden hat in dem Satze: „Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht ist". Nur hat er willkürlich die Schwere des Körpers als Beispiel für ein analytisches Urteil, der Ausgedehntheit desselben als Beispiel für ein synthetisches Urteil gegenübergestellt. Denn Schwere ist objektiv bloss die

notwendige Wirkung der Masse und eine Qualität, die nicht minder wesentlich dem Körper anhaftet als die Ausdehnung. Der Körper ist eben begrifflich oder wesentlich eine ausgedehnte Masse oder eine in einem Nebeneinander von Teilen angeordnete Materie. Beides: Ausdehnung und Masse sind objektive Begriffsbestimmungen, die das erkennende Subjekt nicht aus seinem eigenen Geistesinnern a priori herausnehmen, d. i. aus der Luft greifen kann, die es vielmehr von aussen her durch Erfahrung a posteriori kennen lernen muss, mit andern Worten induktiv gewonnene Begriffe, und insofern entstehen daraus synthetische Urteile, z. B.: Diese oder jene ausgedehnten Masseneinheiten sind Körper. Insofern sie aber auf Grund einer ausnahmslosen Erfahrung als allgemeingültig und notwendig festgestellt werden, so dass deduktiv von denselben Begriffen aus ein sicherer Massstab an jede künftige Einzelerfahrung angelegt werden kann, insofern gehen daraus analytische Urteile hervor, z. B.: der Charakter der Ausdehnung und Massivität alles Materiellen muss auch diesem Körper, der Luft, anhaften, mag derselbe auch noch so verdünnt und gewissermassen vergeistigt erscheinen.

Analytisch und synthetisch sind demnach nur verschiedene Ausgangs- oder Gesichtspunkte, unter welchen alle Objekte wissenschaftlichen Erkennens als solche betrachtet werden können und müssen, auch da, wo anscheinend nur zufällige Einzelerkenntnisse vorliegen. Wenn z. B. die Erfahrung lehrt, dass ein bestimmter Körper gewisse individuelle Eigentümlichkeiten hat, die ihn von allen andern seiner Art unterscheiden, so kleidet die wissenschaftliche Erkenntnis diese und analoge Einzelerfahrungen sofort in das allgemeine Gesetz: Jedes Wesen der Wirklichkeit hat sogenannte individuelle Eigentümlichkeiten, die es von allen anderen Wesen der nämlichen Kategorie unterscheiden. In Bezug auf das gemeinsame Wesen der Art sind solche individuelle Besonderheiten unwesentlich, in Bezug auf die Existenz in der Wirklichkeit sind sie wesentlich; denn alle Wirklichkeit ist als solche oder ihrem eigensten, wesentlichen Begriff zufolge konkret oder hat neben der abstrakten, mit homogenen Wesen gemeinsamen noch eine individuelle, d. i. unmittelbare Bestimmtheit in mannigfaltiger Form. Auch hier liegt ein synthetisches oder analytisches Urteil vor je nach dem Ausgangspunkt von Einzelerfahrungen a posteriori oder von der aus diesen abstrahierten allgemeinen Regel a priori. Beide Ausgangspunkte ergänzen sich zur wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die Wirklichkeit nach allen Seiten hin getreu wiederzuspiegeln hat in ihrer harmonischen Vereinigung von Mannigfaltigkeit und Einheit. Bestände nicht in der Wirklichkeit selbst eine solche einheitliche Ordnung in der Vielheit, dann gäbe es auch keine Wissenschaft von ihr, dann herrschte vielmehr die grellste Dissonanz zwischen einem empirischen Chaos in der objektiven Welt der Wirklichkeit und einem intelligiblen Kosmos in der subjektiven Auffassung oder Einbildungskraft, die aus ihrem eigenen Geistesinneren fortwährend gleich einer

Spinne Fäden zöge, d. h. Beziehungen anknüpfte, um das Bedürfnis des Geistes nach einheitlicher Ordnung der Vielheit in die Aussenwelt hinaus zu projizieren. Solche Spinnenfäden aus dem Geistesinneren heraus, wie ein Netz über die Aussenwelt der Wirklichkeit geworfen, die sich aber damit nicht fangen lässt, sondern das ewig unbekannte Ding an sich bleibt, sind in der Tat Kants immanente Erkenntnisformen oder innere Anschauungsformen der Sinnlichkeit und Denkformen oder Kategorien des diese verknüpfenden Verstandes und der darüber noch hinausgehenden oder transzendenten Vernunft, die er vergebens mit der Wirklichkeit auszugleichen sucht durch die aus der „reinen" Mathematik und Naturwissenschaft abgeleiteten Zwittergebilde sogenannter synthetischer Urteile a priori.

Kants Begriffsverwirrung verrät sich schon dadurch, dass er (Pr. 268) nach dem Satze: „Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch" schon im nächsten Absatz im Gegenteil verkündigt: „Zuvörderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann." Dem Königsberger Denker fehlt das Verständnis für die oben dargelegte Wahrheit, dass Erfahrungsinhalt und Vernunfturteil oder Wirklichkeitsstoff und Wissenschaftsform nicht gegen, sondern mit einander stehen und fallen, sich wechselseitig stützend, dass demzufolge induktive oder synthetische Urteile a posteriori und deduktive oder analytische a priori einander nicht aus-, sondern einschliessen, freilich nicht so, dass sie formell eins sind, sondern dass materiell der nämliche Inhalt der Wirklichkeit — formell sowohl nach seiner allgemeingültigen, gesetzmässigen Ordnung, d. i. analytisch oder a priori, als auch nach seiner vereinzelten Erscheinung oder Durchführung dieser Ordnung, d. i. synthetisch oder a posteriori, ins Auge gefasst werden kann. Die materiell, d. h. inhaltlich den beiden verschiedenen Betrachtungsweisen des synthetischen und analytischen Urteils zugrunde liegende Einheit in der Welt der Wirklichkeit sowohl wie in der diese getreu in sich widerspiegelnden menschlichen Erkenntnis stempelt Kant um zu einer formellen Einheit im menschlichen Erkenntnisvermögen, zu dem contradictum in adiecto der synthetischen Urteile a priori. Die menschliche Erkenntnis kann allerdings sowohl synthetisch oder a posteriori als auch analytisch oder a priori vorgehen, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, nicht unter einem und demselben Gesichtspunkt zugleich, was synthetisch a priori bedeuten würde.

18. Wie begründet Kant näherhin dieses gegen das Widerspruchsgesetz verstossende erkenntnistheoretische Monstrum synthetischer Urteile a priori von der Basis mathematischer Urteile aus? Wir finden bei der mathematischen Erkenntnis, dass „ihre Urteile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich mit diskursiven Urteilen, aus blossen Begriffen, begnügen muss und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung er-

läutern, niemals aber daher ableiten kann; ... es muss ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen oder ... konstruieren kann", indem „die Anschauung a priori mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist" (Pr. 281). — Entspricht dieses von Kant dargelegte Verhältnis zwischen philosophischer bzw. metaphysischer und mathematischer Erkenntnismethode der Wirklichkeit? Keineswegs; es fälscht die Wirklichkeit zugunsten der Mathematik. Denn falsch ist Kants Urteil 1) über die Philosophie, dass sie „aus blossen Begriffen" Erkenntnis schöpft. Mag dies zutreffen für eine einseitige rationalistische oder aprioristische Methode der Philosophie, die allseitige Methode der scholastischen Metaphysik, der philosophia perennis, hat mit dieser einseitig deduktiven Richtung nichts zu schaffen, sondern geht in erster Linie induktiv zu Werke und erst, nachdem die Induktion durch den weiten Umfang einer möglichst ausgedehnten Erfahrung eine zwar nicht absolute, aber moralische Gewissheit gewonnen hat, wird sie zu einer deduktiven Regel erhoben, die auf alle unter sie fallenden Einzelerfahrungen immer wieder angewendet werden kann und tatsächlich durch sie fortschreitend bestätigt wird, wie jedes Gesetz der Naturwissenschaft durch beliebig oft angestellte Experimente. 2) Ein falsches Urteil fällt Kant über die Mathematik, dass sie ihre „apodiktischen Lehren aus reiner Anschauung — vor aller Erfahrung" ableite. Gerade jene „reine Anschauung" z. B. einer geraden Linie als kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten beruht ja auf der durch Zeichnung subjektiv veranschaulichten Erfahrung, und dass diese Erfahrung nicht bloss in dem vorliegenden einzelnen Fall, sondern für alle Fälle gelten müsse, wird objektiv nicht minder analytisch, d. i. aus dem Wesen der geraden Linie abgeleitet, wie die physische Wahrheit, dass alle Körper schwer sind, oder die aus der inneren Denknotwendigkeit allgemeingültig erhärtete metaphysische Wahrheit vom Kausalgesetz, wobei einzelne Fälle der Bewährung im praktischen Leben immer nur zur Illustration der allgemeinen Regel angeführt werden.

Wahr ist bloss so viel, dass die Mathematik weit mehr und reichere Veranschaulichungsmittel besitzt als jede andere Wissenschaft, weil die handgreifliche Kontrolle mathematischer Berechnungen an der Rechenmaschine und die augenscheinliche Demonstration geometrischer Sätze an hingezeichneten Figuren mit ihrer durchsichtigen Konstruktion keine höhere Geisteskraft in Anspruch nimmt als die sinnenfällige Wahrnehmung, während abstrakte philosophische Begriffe auch nach ihrer Darlegung aus Fällen ihrer praktischen Anwendung immer noch das höhere, geistige Denkvermögen belasten, welches aus der praktischen Anwendung die theoretische Regel, aus der konkreten Verwirklichung die allgemeingültige Beziehung abstrahieren muss. Insbesondere der metaphysische Gottesbegriff kann nur sehr fragmentarisch aus den mangelhaften Reflexen seiner allumfassenden

Vollkommenheit im sichtbaren Schöpfungswerk beleuchtet werden. Selbst die exakte Naturwissenschaft der Experimentalphysik steht der Mathematik insofern immer noch nach an Zahl und Leichtigkeit der Anschauungsmittel, als physikalische Experimente viel umständlicher sind als mathematische Konstruktionen und infolge äusserer Störungen auch nicht in allen Fällen gelingen.

Weit übertrieben aber ist Kants kühne Behauptung, dass die „mathematischen Urteile von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (konstruieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rate ziehen; und obgleich mir mein Verstand a priori (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Kausalität) an die Hand gibt, so kann ich ihn doch nicht wie die Begriffe der Mathematik a priori in der Anschauung darstellen, . . . sondern dieser Begriff samt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer . . . eine Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiss, wie weit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch ausser ihr gebraucht werden könne“ (Pr. 370/1). — Soweit ich in der Mathematik etwas „durch mein Denken“ mache, leiste ich wesentlich dieselbe Arbeit wie in der Logik, indem ich von einem Glied des logischen Zusammenhangs zum andern fortschreite. Insofern ist Mathematik nichts als auf das räumlich-zeitliche Gebiet angewandte Logik. Soweit ich aber mathematische Gedankenverknüpfungen veranschaulichen will, muss ich auch hier die konkrete „Erfahrung zu Rate ziehen“. Durch mein Denken selbst „machen“, d. h. willkürlich, ohne Gebundenheit an feste Normen des Denkens und Seins zugleich, „konstruieren“ kann ich in der Mathematik ebensowenig wie in der Logik und Metaphysik, sofern ich den Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis noch aufrecht erhalten und nicht in ein geistiges Tändelspiel mit eingebildeten Vorstellungen verfallen will, die mitunter sogar gegen das elementarste logische Gesetz des Widerspruchs verstossen, wie die Quadratur des Zirkels, oder jeder natürlichen Erfahrung Hohn sprechen, wie ein mehr als dreidimensionaler Raum, das unbekannte X oder „Ding an sich“ des Spiritismus, in welches dieser wie in ein urchaotisches Nebelmeer sich zurückzieht.

Einer „Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit“ bedarf der mathematische Begriff nicht minder wie jeder andere, einmal objektiv durch Darlegung seiner Allgemeingültigkeit aus den obersten Grundsätzen der Logik und aus einer wenigstens zur Kontrolle seiner Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit ausreichenden Erfahrung, sodann subjektiv durch seine das geistige Verständnis erleichternde, sinnenfällige Veranschaulichung. Die

Mathematik darf mit ihren Konstruktionen nie die Wirklichkeitsphilosophie der Erkenntnistheorie so überwuchern, dass sie abstrakte Geistesformeln, wie unendliche Zahlenreihen für tatsächliche Wirklichkeitsformeln, für unendliche Grössen in der konkreten Wirklichkeit ausgibt. Wenn ich z. B. den Bruch $^{10}/_3$ in der mathematischen Formel 3,333 . . . anschreibe, so muss ich mir immer bewusst bleiben, dass ich mit dieser mathematischen Konstruktion kein actu Unendliches machen oder schaffen, dass die Mathematik mit ihren noch so anschaulich dargestellten Formeln keinen Sprung machen kann von der endlich beschränkten Wirklichkeit in eine schrankenlose Unendlichkeit oder von der negativen und relativen in die positive und absolute Unendlichkeit. Ich muss auch hier zur Kontrolle den Massstab der Wirklichkeitserfahrung anlegen, die als positiv gegebene, bedingte, konkrete d. i. bestimmte und zugleich endlich beschränkte Wirklichkeit im Gegensatz steht zu einem Gedankengebilde mit dem negativen Charakter der Unbestimmtheit und Unbeschränktheit, welcher logisch verwechselt wird mit positiver Unendlichkeit oder Absolutheit.

19. Darin liegt gerade der Hauptfehler der Kantschen Erkenntnistheorie, dass sie als Immanenzphilosophie von dem inneren Geisteswesen heraus die Aussenwelt der Wirklichkeit autonom beherrschen zu können wähnt mit dem Zauberstab aprioristischer Formeln, jener synthetischen Urteile a priori, die zwar a priori sind, aber nicht synthetisch. Für deren Möglichkeit weiss Kant keinen anderen Grund anzuführen als das Bedürfnis für sein System. Dass sie aber einen Widerspruch in sich selbst darstellen, weil ein und dasselbe Urteil nicht zugleich aus der Erfahrung genommen und doch nicht daraus genommen sein kann, hat Kant (Pr. 281/2) recht wohl gefühlt; denn er geht nicht mit Stillschweigen hinweg über „die Schwierigkeit, . . . etwas a priori anzuschauen“. Er macht sich selbst den Einwand: „Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. — Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?“ Er findet das „nur auf eine einzige Art möglich, wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht“. Diese einzige mögliche Art hat er selbst ursprünglich dahingestellt sein lassen, um sodann auf die Frage, ob eine solche Möglichkeit stattfindet, kategorisch zu antworten: Es ist nun einmal so: Stat pro ratione voluntas. Ich kann zwar nicht erklären, wie die Form der Sinnlichkeit in meinem Subjekte vor einem wirklichen Gegenstand der Sinnlichkeit vorausgeht, aber je weniger an einen Beweis hierfür zu denken ist, desto zuversichtlicher muss die Behauptung oder Hypothese aufgestellt werden. Die Kühnheit dieser Hypothese offenbart ja um so mehr die Geistesgrösse dessen, der damit die Welt aus den Angeln zu heben unternimmt.

Kant fühlt sich zum Kopernikus der Erkenntnistheorie berufen, der, wie jener berühmte Astronom die heliozentrische Weltanschauung an Stelle der geozentrischen, so den anthropozentrischen Standpunkt an Stelle des kosmo- und vollends theozentrischen setzt. Sogleich in der Vorrede seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (11 f.) wirft sich der Königsberger Philosoph stolz in die Brust mit der epochemachenden Ankündigung: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt.“ Und damit niemand den Lorbeerkranz des philosophischen Kopernikus ihm vorenthalte, setzt er ihn sogleich sich selbst auf das Haupt, indem er fortfährt: „Es ist hiermit so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liesse. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“

Vorstellen in der Phantasie mag sich Kant, so viel ihm beliebt; nur muss er sich bewusst bleiben, dass er mit Phantasievorstellungen bloss subjektive Luftschlösser aufbaut, nicht das feste Gebäude der objektiven Wirklichkeit. In der Phantasie mag er sich auch mit Kopernikus geistesverwandt fühlen, aber mit der kritisch prüfenden Vernunft darf er nicht übersehen: Kopernikus hat nicht, wie Kant und längst vor ihm der Sophist Protagoras, die Welt auf den Kopf gestellt, nämlich auf seine subjektive, innere Ideenwelt, auf aprioristische Erkenntnisformen sinnlicher Anschauung und deren verstandesmässige Verknüpfung nach gewissen Gesichtspunkten oder Kategorien, sondern er hat die eigenen, immanenten Anschauungen gemäss dem subjektiven Sinnenschein korrigiert nach objektiven Massstäben physikalischer Bewegungsvorgänge der Aussenwelt. Kopernikus hat eine wirkliche Sinnesillusion infolge des anthropozentrisch beschränkten Gesichtspunktes aus der Welt geschafft, Kant hat im Gegenteil die objektive Welt der Wirklichkeit als unbekanntes Ding an sich, als problematisches metaphysisches Hirngespinst aus dem Wege geräumt und das beschränkte

menschliche Anschauungs- und Begriffsvermögen zum Mittel- und Angelpunkt der Wirklichkeitserkenntnis gemacht, zum souveränen Beherrscher, welcher der Aussenwelt oder der Natur förmlich seine Gesetze diktiert. Er hat a priori den Schluss gezogen, „dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande, liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nach bloss aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, a priori zu kennen?“ — eine mustergiltige petitio principii, ein klassischer circulus vitiosus: Nur was a priori erkannt wird, bildet die wissenschaftliche Grundlage aller möglichen Erfahrung. Dieser Satz wird, statt bewiesen, einfach vorausgesetzt. Und dann wird umgekehrt geschlossen: Was in der Erfahrungswelt wirklich wissenschaftlich erkennbar ist, liegt dort a priori bereit in unserem Gemüt als Form innerer Anschauung und verstandesmässiger Verknüpfungsweise. Auf solche Art wird das Resultat erschlichen: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (Pr. 319 f.; vgl. R. V. 126 ff.). — Nur schade, dass sich der Verstand ebensowenig wie die Natur von Kant als Diktator ihre Gesetze vorschreiben lassen!

Der wahrhaft kritisch prüfende Verstand hält mit unerbittlicher Entschiedenheit daran fest: Aus bereitliegenden, fertigen Geistesschablonen kann man zwar ein subjektives Geistesprodukt formen, aber keine objektive Welt der Wirklichkeit hervorzaubern, ja nicht einmal die handgreiflichste Wirklichkeit wahrnehmen, weil der Menschengeist nicht eigentlich schöpferisch veranlagt ist, sondern höchstens die Gedanken des Urhebers aller Wirklichkeit, welcher der Natur seinen Geistesstempel aufgeprägt hat, mehr oder minder vollkommen nachzudenken und somit die Wirklichkeit zu kopieren, nicht originell hervorzubringen vermag. Darum muss er sich bescheiden in seinen Schranken halten und sich nach den Dingen der Wirklichkeit richten, nicht sich zum Richtmass der Wirklichkeit aufwerfen wollen.

Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argument.

Von Josef Rüther in Brilon.

Den eleatischen Gottesgedanken und das ontologische Argument zu einander in Beziehung zu bringen, könnte auf den ersten Blick vielleicht verwunderlich erscheinen. Und doch wird man schon bei oberflächlicher Betrachtung Momente finden, die eine solche Zusammenstellung rechtfertigen. Kann man doch den Boden, auf dem das ontologische Argument erwuchs, eine gewisse Gleichsetzung von Denken und Sein, auch bei den Eleaten wiederfinden. Parmenides spricht sogar den Satz aus: „Dasselbe ist Denken und Sein“ [1]). Der ganze eleatische Gottesgedanke beruht auf dem nach seinen verschiedenen Bedeutungen noch nicht — wie bei Aristoteles — unterschiedenen Seinsbegriffe, und gleichwie bei dem ontologischen Argument knüpft sich auch bei den Eleaten daran eine allerdings noch intuitiv gehaltene und der Dialektik entbehrende [2]) Spekulation an. Um aber die ganze Aehnlichkeit ja Gleichheit beider Standpunkte und Gedankengänge zu überschauen, muss natürlich die Lehre der Eleaten genau bestimmt und auch das ontologische Argument in seinen historischen Fassungen betrachtet und gewürdigt werden.

1. Welches ist zunächst der Gottesbegriff des Xenophanes? Er glaubt an einen Gott, welcher ist „ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Grösste, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“ [3]). Ihm ist die Gottheit „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr“ [4]). Galen [5]) bezeugt ferner, dass Gott nach Xenophanes begrenzt, denkend und unveränderlich sei, und Hippolytus [6]), dass er ewig, einheitlich, überall gleichartig, begrenzt und kugelgestaltig und in allen seinen Teilen wahrnehmend

[1]) „. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“ (Diels B. 5).

[2]) Vergl. Stein, Erkenntnistheorie der Stoa 6 ff.

[3]) Diels B. 23: „εἷς θε ὡς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος οὔτε νόημα“.

[4]) Diels B. 34: „. . . οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει“.

[5]) Diels A. 36: „. . . τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπερασμένον, λογικόν, ἀμετάβλητον“.

[6]) Diels A. 33: „φησὶ δὲ καὶ θεὸν εἶναι ἀίδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν“.

sei. Nach anderem Zeugnisse [1]) ist Gott weder den Nichtseienden noch dem Vielen ähnlich, weder in Bewegung noch ohne Bewegung, weder begrenzt noch unbegrenzt, sondern „kugelgestaltig".

[1]) Diels A. 28 (977a 14 ff.). Diese pseudoaristotelische Schrift (De Melisso etc.) will Deussen (Philosophie der Griechen, 1911, 69) nicht als Quelle gelten lassen, weil die hier sehr breite Darstellung dem Zeugnisse des Aristoteles widerspreche, dass Xenophanes sich nicht bestimmt ausgedrückt habe (*οὐδὲν διεσαφήνισε*). Aber dieses Wort des Aristoteles (Met. A. 5 986b 18) bezieht sich durchaus nicht auf die ganze hier in Betracht kommende Lehre des Xenophanes, sondern nur auf das, wovon an der betreffenden Stelle die Rede ist, und dann bleibt auch in der pseudoaristotelischen Schrift noch genug Unklares, z. B. die anscheinend widersprechenden Bestimmungen des Bewegt- und zugleich Unbewegtseins. Auch gegen Deussens zweites Argument, dass die Darstellung für die Zeit des Xenophanes zu spitzfindig sei und darum seine Ansichten nicht wiedergeben könne, ist zu sagen, dass wenn auch die logische Form, die ganze Dialektik der betreffenden Stellen nicht der Zeit des Xenophanes angehören mag, doch die als Lehre des Xenophanes hingestellten Sätze sehr wohl echt und auch die Zwischenglieder durchaus im Sinne des Xenophanes sein können. Und die ganze Deduktion scheint doch den Geist des Xenophanes zu treffen. A. Döring will ja sogar (Preuss. Jahrb. 1900) die „ganz archaistische Beschaffenheit der in Betracht kommenden Argumente" nachweisen. Was aber gerade unsere Stelle betrifft, so stimmt sie mit Simplicius (Phys. 22, 26 = Diels A. 31, 26) überein. Die Stelle lautet: „*μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὄν, καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην . . . ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος . . .*" Nun findet zwar Zeller (Philosophie der Griechen 1^5 508, Anm. 1), dass diese Stelle auch anders verstanden werden könne. Er sagt: „. . . und wenn Kern (Quaest. Xen. 50; Beiträge 4, 6) einwendet, weil der Verbalbegriff nicht negiert sei, müsse erklärt werden: ›Er setzt das *ἓν καὶ πᾶν* als ein weder Begrenztes noch Unbegrenztes‹, so bekenne ich, dies nicht zu verstehen. In dem Satze: ›*οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον ὑποτίθεται*‹ kann die Negation doch gerade so gut auf das *ὑποτίθεται* als auf das *πεπερασμένον* und *ἄπειρον* bezogen werden . . ." Ganz richtig! Aber so heisst es dort nicht, sondern dort steht *καὶ οὔτε*, mithin gehört das *καὶ* zum Verbalbegriff, und das *οὔτε* kann nur noch zu den beiden Adjektiven gehören. Nun will Zeller auch das Zeugnis des Simplicius überhaupt nicht gelten lassen; die Stelle sei von ihm eben aus der pseudoaristotelischen Schrift geschöpft und sie widerspreche dem Fragmente Diels B. 26, das aussagt, Gott bewege sich nicht von der Stelle. Aber wenn einerseits Gott weder bewegt noch unbewegt genannt wird, so kann es doch anderseits kein Widerspruch sein, wenn von diesen beiden Eigenschaften einmal nur eine genannt wird. Als Zeugen gegen Simplicius und De Melisso etc. führt Zeller ferner (512/13) an, dass Aristoteles versichert habe, Xenophanes „habe sich über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Einen nicht erklärt", während ihm an dieser Stelle „beide Prädikate ausdrücklich und ausführlich abgesprochen werden". Die Stelle bei Aristoteles (Met. A, 5 986b 18) lautet: „*Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ καθ' ὅλον λόγον ἐνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην, διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δὲ ἄπειρόν*

Schon nach diesen wenigen Stellen erscheint der Gottesbegriff des Xenophanes widersprechend, da Gott einerseits geistig, ganz denkend und

φησιν εἶναι αὐτό. Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας . . . οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐ δὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν . . .“ Zeller bemerkt dazu (513 Anm. 1): „Dass dies nicht bloss besagen will, Xenophanes habe es unentschieden gelassen, ob er sich das Eins als formales oder materiales Prinzip denke, sondern dass ihm auch eine Bestimmung über Begrenztheit oder Unbegrenztheit desselben abgesprochen werden soll, liegt am Tage. Jenes hatte auch Parmenides und Melissus nicht gesagt, denn die Unterscheidung des Formalen und Materialen kommt vor Aristoteles überhaupt nicht vor, sondern Aristoteles erschliesst es erst aus dem, was sie über den zweiten Punkt sagen, nur auf diesen kann sich daher das οὐδὲν διασαφεῖν beziehen“. Aber das ist durchaus nicht ausgemacht, denn der mit διὸ beginnende Satz kann durchaus parenthetisch gefasst werden, sodass er mit dem folgenden nichts mehr zu tun hätte; und dann kommt es nicht darauf an, was Parmenides und Melissus gesagt haben, sondern was aus ihren Worten erschlossen werden kann, während aus denen des Xenophanes eben nichts erschlossen werden kann. Διασαφεῖν heisst gar nicht „überhaupt etwas sagen“, sondern nur „sich klar ausdrücken“, sodass Aristoteles sagt, die Ansichten der beiden ersten seien verständlich, hingegen Xenophanes habe sich nicht klar ausgedrückt. Und dieses ist es ja auch, was Kern behauptet hat, gegen den Zeller sich weiterhin wendet, und der des Aristoteles Worte so versteht, dass sich Xenophanes eben „widersprechend äussere“. Kern bietet für die anscheinend gegensätzliche Bestimmung auch eine ganz annehmbare Erklärung (Quaest. Xen. 12): „Initio haud scio an satis habuerit contendisse, eius quod vere sit nec multitudinem esse posse nec motum, sed esse unum et quiescere; cum vero postea ei persuaderetur nihil recte dicere quiescere, quod non posset moveri, etiam quietem a dei natura sustulit. Quid enim obstet, quominus in antiquissimo philosopho cogitationes gradatim progredientes statuamus, cum in aliis eas saepius ita progressas esse ipsis eorum libris doceamur, profiteor me non posse perspicere“. Uebrigens schloss sich auch nach Susemiehls Vorgange Diels (Doxographi graeci [1879] 110) Kerns Auffassung an. Wenn Zeller meint, einen solchen Widerspruch werde Aristoteles dem Xenophanes sicher vorgerückt haben, und wie man sich denn deutlicher ausdrücken könne, als es Xenophanes unserer Schrift zufolge getan habe, so lässt sich darauf sagen, dass Aristoteles eben keinen Widerspruch, sondern das Streben nach einer höheren Einheit darin gesehen haben mag, den bewussten Willen, die Gottheit über die Begriffe der Grenze und der Bewegung zu erheben, was dem Philosophen des κινοῦν μὴ κινούμενον gewiss sympathisch sein und ihm nicht als eigentlicher sinnhafter Widerspruch erscheinen konnte. Und das Nebeneinandersetzen von zwei dem Wortlaute nach unvereinbaren Gegensätzen kann man doch nicht als „deutlich“ bezeichnen. Deutlich genommen waren sie ein barer Unsinn. Es ginge zu weit, noch deutlicher auf die Anmerkung Zellers einzugehen. Aber bemerkt werden muss, dass mit diesen Argumenten gegen unsere Stelle auch ein bedeutender Teil der Kritik fällt, die Zeller 499 ff. gegen die Schrift De Melisso etc. resp. gegen ihre Beweiskraft überhaupt richtet. Vergl. dazu übrigens Ueberweg-Heinze (I⁹ 74/75), wo Kerns Gründe zusammengefasst und gebilligt werden.

wahrnehmend, andererseits körperlich erscheint, da er ja kugelgestaltig genannt wird und eine Vorstellung von Teilen vorliegt; da er ferner bewegt und doch unbewegt, begrenzt und doch unbegrenzt erscheint. Wie kommen wir über diese Widersprüche hinaus?

Xenophanes spricht es selber aus, dass sein Gott etwas Geheimnisvolles sei und im Grunde überhaupt nicht erkannt werden könne: „Und was nun die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüsste in Bezug auf die Götter und alle Dinge, welche ich erwähne“ [1]). Damit deutet er selbst an, dass es sich hier mehr um eine Intuition als um einen dialektisch greifbaren Gottesbegriff handele. Und auch zwei andere Fragmente [2]), in denen er sagt, dass die verschiedenen Rassen sich die Gottheit verschieden vorstellten, und dass auch die Tiere, wenn sie dazu überhaupt imstande wären, sie nach ihrer eigenen Wesensart denken würden, zeigen, dass er selbst an eine anschauliche Bestimmbarkeit Gottes nicht glaubt. Ist ja doch Gott „weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“. Den intuitiven Ursprung des Xenophanischen Gottesgedankens bezeugt auch Aristoteles [3]), der bezeugt, dass Xenophanes nicht in Verfolgung eines physischen Prinzips, sondern „im Hinblick auf das ganze Universum“ [4]) die Gottheit als dessen „Einssein“ bezeichnet habe. Xenophanes fasst also das als Gottheit, was, in allen Dingen lebend, ihnen zugrunde liegend und sie umschliessend, sie mit Geist und Wahrnehmung durchdringend und selbst denkend und wahrnehmend, so erhaben über alles menschliche Denken ist, dass die Aussagen über dasselbe nur in scheinbaren Widersprüchen sich bewegen können. Dieses Eine, das nach allen „Richtungen“ (*πάντῃ*) gleichartig, zugleich begrenzt und unbegrenzt ist, stellt er sich unter dem Bilde einer Kugel vor, vielleicht weil dieser Körper mit der relativ geringsten Oberfläche ihm eine Mittelstellung einzunehmen scheint zwischen dem, was keine Grenzen hat und der Vielheit der Dinge mit grösserer Begrenzung, vielleicht auch, weil er als die vollkommenste Form erscheint, in deren Oberfläche alle Punkte vom Mittelpunkte gleich

---

[1]) Diels B. 34: „*καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ᾽ οὐδέ τις ἔσται εἰδώς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων*“.

[2]) Diels B. 15 und 16.

[3]) Diels A. 30: „. . . *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*“.

[4]) Es kann nicht genug betont werden, dass Xenophanes nach seinem Fragment bei Diels B. 15 gar kein anderes Ziel in seinen Bestimmungen über Gott haben kann, als ihn eben über alle menschlichen Bestimmungen hinauszuheben. Denn wenn er gerade betont, dass alle Wesen Gott nach ihrer eigenen Art denken, so liegt doch darin ausgesprochen, dass er selbst, der diesen Fehler abweist, darauf zielt, ihn über alles hinauszuheben, was von einem Dinge in solcher Weise gesagt werden kann, dass es dadurch unterschieden würde. Er wählt daher das Moment, das allem gemeinsam ist, den Seinsbegriff, um mit ihm einen allgemeingültigen Gottesbegriff zu versuchen.

weit entfernt sind (πάντι ὁμοίιος)[1]) und weil ihm so die Gleichartigkeit am besten sinnlich dargestellt erscheint, wie er ja auch sagt, Gott sei ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr. Sowohl dieser Ausdruck als auch die gewollten Widersprüche, dass Gott zugleich bewegt und unbewegt, begrenzt und unbegrenzt sei, zeigen, dass nach seiner Ansicht jede Bestimmung Gottes über Menschenbegriffe hinausgeht, und dass auch sein Bild von der Kugel eben nur ein Bild ist[2]).

[1]) Zeller (538) sagt: „Gleichartigkeit bezeichnet also hier die Unveränderlichkeit, vermöge deren die Welt und Weltursache, wie dies auch sonst bezeugt wird, immer als dieselben existiert haben müssen, ohne dass doch Xenophanes, wie wir finden werden, aus diesem Satze schon mit Parmenides auch für alle einzelnen Teile der Welt die Unmöglichkeit der Veränderung, des Entstehens und Vergehens abgeleitet hätte". Aber was uns hier bezeugt wird, ist nur der Schluss, dass Gott weder aus dem ὅμοιον noch aus dem ἀνόμοιον hätte werden können; das aber ist etwas ganz anderes, als wenn gesagt wird, er sei selber ὁμοίιος πάντη. Und wenn Xenophanes nicht aus dem ὅμοιον πάντη die Unmöglichkeit der Veränderung in den Teilen der Welt folgert, so zeigt das eben, dass er diese Eigenschaft nur von Gott aussagt. Man kann sich bei Zeller überhaupt nicht der Ansicht erwehren, dass er seinen eigenen Pantheismus überall wiederfindet, auch da, wo er durchaus nicht vorhanden ist. Weil er in Xenophanes den Pantheisten sieht, deshalb findet er es sonderbar, dass dieser den Schluss auf die Unveränderlichkeit der Welt nicht gemacht habe, während er doch billig umgekehrt schliessen sollte: weil Xenophanes diese Konsequenz nicht zieht, so macht er einen Unterschied zwischen der Welt und ihrem letzten Urgrunde Gott.

[2]) Ueberweg I[9] 77 will nicht darin finden, „dass Gott über die Räumlichkeit erhaben sei", sondern nur, dass er als Kugel nicht grenzenlos sei und als einer nichts neben sich habe. Ebensowenig sei der andere Widerspruch bz. der Bewegung im Sinne moderner Abstraktion von allem Sinnlichen zu nehmen. Aber wenn auch die Ueberwegsche Erklärung hinsichtlich der Begrenzung etwas für sich hat, so ist zwischen Bewegung und Nichtbewegung doch keine Brücke zu schlagen. Gewiss sagt Xenophanes die Bewegung vom Absoluten aus im Gegensatze zum μὴ ὄν; aber deswegen musste doch dem Denker der offenbare Widerspruch einleuchten, er also an eine überbegriffliche Einheit beider Bestimmungen glauben. Dass Xenophanes keine wirkliche Kugelgestalt meint, dürfte auch der Umstand beweisen, dass sein Schüler Parmenides ganz in demselben Sinne das Bild der Kugel gebraucht und es ausdrücklich als ein Bild bezeichnet. Er nennt das Sein εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (Diels B. 8 V. 43), und gibt für dieses Bild dieselben Gründe an, wie oben geschehen. — Eine geradezu eigentümliche Anschauung von Xenophanes hat A. Döring, der in den Preuss. Jahrb. 1900 S. 283 ff. zu erweisen sucht, dass Xenophanes unter dem kugelgestaltigen Gotte die Erde verstehe. Er gibt folgende Gründe an der bezeichneten Stelle an: 1. Von einer Annahme einer kugelförmigen Hülle der Welt, des Firmamentes, finde sich bei Xenophanes keine Spur. 2. Was ausserhalb der Erde sich abspiele — Sonne und Gestirne — seien nur flüchtige Projektionen über die Grenzen des Gottes hinaus ins Leere und Nichtseiende.

Der Verfasser der pseudoaristotelischen Schrift De Melisso etc. gibt als Begründung dafür, dass Gott weder eine Bewegung habe noch ohne

Xenophanes [illegible] den leeren Raum um die Erdkugel für ein Nichtseiendes erklärt, was bei einem so primitiven Denker nicht verwundern könne (?) (294). Dabei werde der Satz nicht aufgehoben, dass er nicht durch etwas ausser ihm Seiendes begrenzt werde, da ja diese Vorgänge nur in Abhängigkeit und auf Grundlage der Gott-Erde stattfinde. 3. Es erkläre sich so am besten die so auffällige Angabe, dass die Erde nach unten ihre Wurzeln bis zum Endpunkte des Seienden erstrecke. Sie sei ihm eben der Inbegriff alles Seienden. 4. Eine in Teile gegliederte Welt würde dem Einheitspostulate des Xenophanes noch entschiedener widersprechen als die von ihm abgelehnte Annahme von Organen des Gottes. So sagt denn D. (298): „Der kugelförmige Gott war einmal ein empfindender und denkender Lehmklumpen". Wenn D. mit seinen Ausführungen auch vielleicht einige Schwierigkeiten der Texte fortschaffen sollte, so bringt er dafür die anderen in Konfusion. Im einzelnen ist gegen ihn zu sagen: Wenn Xenophanes auch keine weltumschliessende Kugel kennt, so folgt daraus noch nichts für seine Gleichsetzung der Erdkugel mit der Gottheit. Sein Gott ist eben etwas Geistiges. Wenn ihm die Erde Gott wäre, so hätte es ihm wahrhaftig nicht an der Möglichkeit gefehlt, sich verständlich auszudrücken, und er hätte nicht nötig gehabt, seine Gottheit mit so viel Geheimnis zu umgeben. Wenn ferner die Erde ihm Gott ist, so ist es bei der Tatsache, dass die Sterne doch nicht zu dieser Kugel gehören, weder mehr möglich, von einem kugelgestaltigen Gotte zu reden, noch kann von der Einheit und Einzigkeit des Gottes die Rede sein. Auch mit dem Satze von der Gleichartigkeit und Gleichdichtigkeit streitet diese Vorstellung. Ferner, wäre für Xenophanes die Erde Gott, so wäre der Ausdruck von einem Erstrecken bis zum Ende für eine solche Vorstellung doch etwas sonderbar; aber sie wäre auch gegen die eigene Voraussetzung, denn die Erdkugel erstreckt sich doch nicht „nach unten" bis zu den Gestirnen der anderen Erdhälfte, die doch auch noch zum Seienden gehören. Und wie passt zu einer solchen Vorstellung von Gott, wie D. sie will, die so sehr betonte Bestimmung der Unbewegtheit? D. hat recht, dass eine in Teile zerfallende Welt dem Einheitspostulate des Xenophanes widersprechen würde, ist aber nicht Dörings Vorstellung vom Xenophanischem Gott eine durchaus auf der Teilung beruhende (Erde und Gestirne)? Den Gedanken Dörings müssen wir also ablehnen. In entwicklungsgeschichtlichen Vorstellungen durchaus befangen, meint er, ein alter Denker müsse notwendig auch primitiv sein. Bei einer solchen Lösung des Problems würde das noch viel grössere auftauchen, wie es überhaupt möglich sei, dass ein Grieche, doch auch ein denkender Mensch, so viel Geistreiches reden sollte, sich in solchen Dunkelheiten bewegen sollte, um einen so einfachen, um nicht zu sagen trivialen Gedanken auszudrücken, und das noch grössere Problem, wie es möglich sei, dass die Nachwelt bis auf Döring einen solchen Gedanken nicht verstanden habe. Warum muss denn ein alter Denker notwendig unfähig sein, einen höheren Gedanken zu fassen, als ihm das Schema der Historiker bewilligt? Kern (Quaest. Xen. 8 sagt ganz richtig: „Persuadere mihi non possum talem Xenophanis doctrinam fuisse, ut revera dei sive eius, quod unum est, formam esse

Bewegung sei, an[1]), unbewegt sei nur das Nichtsein. Bewegung aber bestehe im Uebergange vom einen zum anderen. Beides aber, sowohl Nichtsein als Vielheit, will er von Gott ausgeschlossen wissen in vollständiger Uebereinstimmung mit Xenophanes selber. Ist dieses die Lehre des Xenophanes, so zeigt er damit, dass er alle widersprechenden Bestimmungen über Gott nur deshalb aussagt, um ein Begriffsmoment negativ zu umschreiben. Positiv würde der Gedanke etwa lauten: Gott ist nicht in dem Sinne existent, wie die veränderlichen Dinge, für welche die Veränderung (Bewegung) wesentlich ist, er ist aber darum doch wahrhaft existent, kein μὴ ὄν. Mithin existiert er in einer höheren Ordnung, in einem erhabeneren Sinne des Seins, nicht als ein Bewegtes, nicht als ein Totes, sondern als ein ruhend Lebendiges. In ähnlicher Weise muss auch der Sinn des zugleich Bewegt- und Unbewegtseins der sein, dass er Gott unbewegt sein lässt, damit neben ihm kein Nichtsein — dessen Nichtexistenz die Eleaten ja nicht müde werden zu betonen — gedacht werde, also die Vorstellung eines Leeren nicht neben ihm aufkomme, hingegen ihn begrenzt sein lässt, weil er wesentliche Bestimmtheit und räumliche Begrenztheit noch nicht zu unterscheiden weiss und sie darum verwechselt[2]). Um aber den Widerspruch, der in seiner mathematischen Vorstellung liegt, zu überbrücken, wählt er, ebenfalls aus mathematischen Gründen, das Bild der Kugel als eines Seienden, das vom Mittelpunkte aus nach allen Seiten gleichmässig seinen Raum erfüllt in ähnlicher Weise, wie auch der selige Seuse sagt[3]): „Gott ist als ein zirkelicher Ring, des Ringes mittler Punkt allenthalben ist, und sein Umschwank nirgends".

Zum eingehenden Verständnis der Xenophanischen Gottesidee ist es notwendig, sie auf einen Gedankengang zurückzuführen und denjenigen Spuren nachzugehen, welche uns zeigen können, welches Moment nach seiner Ansicht das Wesentliche des Gottesbegriffes ist. An verschiedenen Stellen[4]) wird als Wesensmerkmal Gottes angegeben das κράτιστον εἶναι, die Kraftfülle des Seins Das erinnert an die bekannte Formulierung „quo maius cogitari nequit". Nach dem Verfasser der berührten Schrift „De Melisso etc." hätte Xenophanes das κράτιστον εἶναι von Gott ausgesagt nicht mit Hinsicht auf die Dinge, sondern von seiner eigenen Wesenheit[5]).

conglobatam doceret, nisi forte eum virum quem sapuisse et circumspecte iudicasse aliunde satis constet, hac in decretorum parte plane delirasse putaverimus. Non est deus conglobata figura secundum Xenophanen".

[1]) Diels A. 28 (977b 15—20).

[2]) Vergl. Diels A. 28 (977b 5 ff.).

[3]) Seuse, Ausgabe von Diepenbrock (1854) 142.

[4]) Diels A. 31, 4.

[5]) Diels A. 28 (977b 30 ff.): „τὸ δὲ κράτισον εἶναι τὸν θεὸν οὐχ οὕτως ὑπολαμβάνειν λέγεται ὡς πρὸς ἄλλο τι τοιαύτη ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν, ἐπεί, τοί γε πρὸς ἕτερον οὐδὲν ἂν κωλύοι μὴ τῇ αὐτοῦ ἐπιεικείᾳ καὶ ῥώμῃ ὑπερέχειν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἀσθενείαν".

Denn wenn das κράτιστοι εἶναι mit Hinsicht auf die Dinge von ihm ausgesagt werde, so enthalte es nicht eine positive Aussage über Gott, sondern vielmehr eine negative über die Dinge. Damit würde deutlich ausgesprochen sein, dass Gott das κράτιστον in se, dass er also der absolut Machtvolle sei. Ebendort[1]) wird auch ausgesprochen, dass gerade im κρατεῖν das Wesen Gottes liege.

Es fragt sich nun, wie sich Xenophanes dieses κρατεῖν als Wesen der Gottheit näherhin denkt: Anderswo[2]) nennt er Gott ἓν καὶ πᾶν. Dieses πᾶν kann nach seiner Auffassung nicht die Summe der Dinge sein, die ja

[1]) Diels A. 28 (977 a 27): „τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν. ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι".

[2]) Ueberweg-Heinze (I⁹ 76) nimmt an, „dass der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt selbst oder das Weltganze sei", unter Hinweis auf die Stelle in Platos Sophistes (Diels A. 29): „ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων". – Aber diese Stelle besagt nach Zusammenhang und Sprachgebrauch nicht, was Ueberweg übersetzt, „dass dasjenige Eins sei, was man alles zu nennen pflegt", sondern dass das, was man alles zu nennen pflegt, eine Einheit sei; sie besagt also nicht eine Identität, sondern nur eine Einheit, wie ja auch der Theist eine Einheit des Seienden annimmt, ohne die Identität des Seienden, die Gleichsetzung von Gott und Welt anzuerkennen. — Auch die von Deussen (73) aufgeführten Stellen sind nicht eindeutig pantheistisch. Die Stelle bei Aristoteles: „εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν", kann durchaus nicht übersetzt werden, wie es Deussen tut: „Er blickte auf das ganze Universum hin und bezeichnete die Einheit, die er darin wahrnahm, als den einen Gott". Diese Uebersetzung ist unrichtig 1. aus sprachlichen Gründen, weil τὸν θεὸν nicht Prädikat, sondern Objektsakkusativ ist (beim Prädikat würde kaum der Artikel stehen) und weil εἶναι nicht die Konstruktion des Acc. c. inf. bedeutet, sondern ein doppelter Acc. vorliegt, dessen Prädikat τὸ ἓν εἶναι ist. Wegen des Zusammenschlusses der Termini ἓν und εἶναι zu einem Begriffe und der Substantivierung des Infinitivs kann hier beim Prädikat der Artikel stehen. Aber 2. auch der Zusammenhang der Stelle bei Aristoteles lässt Deussens Auffassung nicht zu. Die Uebersetzung muss vielmehr lauten: „Im Hinblicke auf das ganze Universum (d. h. ohne einen Unterschied in den Bedeutungen des Seins zu machen, von dem bei Aristoteles vorher die Rede ist) bezeichnet er als Gottheit das Einssein, d. h. das Prinzip der Einheit". Die von Deussen zwischengestellten Worte: „die er in ihm wahrnahm", stehen übrigens nicht im Texte und sind auch für den richtig verstandenen Sinn nicht nötig zu ergänzen. Auch Zeller (535 ff.) fasst diese Stelle pantheistisch. Es gilt also gegen ihn zunächst dieselbe Argumentation aus der Grammatik. Aber er beruft sich auch (Anm. 3 und 4 ebenda) auf Theophrast und Simplicius. Indessen wird man den Sinn des Aristoteles, der doch sprachlich deutlich gegeben ist, nicht nach den Worten seiner Schüler und Kommentatoren, der hier unklar ist, erklären, sondern umgekehrt. Und dann ergibt sich, dass z. B. in der Stelle: „τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξ." (Anm. 4) das ἓν καὶ πᾶν als „Prinzip" der Einheit und Allheit auch bei den Kommentatoren zu fassen ist, wenn man nicht annehmen will, dass die Schüler den Lehrer missverstanden haben. Es

eine Vielheit ist; und von jeder Vielheit behauptet er, dass in ihr das Verhältnis des κρατεῖσθαι herrsche, was er von Gott ausgeschlossen

---

kommt dann für die Auffassung dieser Stellen weiter noch in Betracht, was Karsten und Brandis dazu sagen, und wogegen Zeller (536 Anm. 2) polemisiert, dass nämlich der so theologisch denkende Xenophanes „nur das vom Werden gesonderte Sein für die Gottheit halte". Wenn Zeller dagegen sagt: „Aber es fragt sich eben, ob Xenophanes das Seiende vom Werdenden so bestimmt unterschieden hat, wie ihm hier zugetraut wird", so muss man darauf antworten: Was soll denn die ganze Betonung des unveränderlichen Seins bei Xenophanes, wenn er es eben nicht vom Werdenden zu trennen wusste? Was dann die von Zeller angeführten jüngeren Doxographen wie Cicero u. a. angeht, so haben diese ihre Ansicht eben von den älteren Kommentatoren und zwar in unklarer Vorstellung. Was sie sagen, lässt sich ebenso gut noch theistisch deuten wie pantheistisch, gerade wie bei ihren Quellen. Wenn Zeller ferner (537) meint: „. . . Da die griechischen Götter nichts anderes sind als die personifizierten Kräfte der Natur und des Menschenlebens, so lag es für denjenigen, welcher an ihrer Vielheit Anstoss nahm, unbedingt näher, sie in die Anschauung der allgemeinen Naturkraft als in die Idee eines ausserweltlichen Gottes zusammenzufassen", so ist das eine Behauptung, die des Beweises bedürfte und auch dann noch nicht viel für seine Auffassung beweisen würde. Die zweite von Deussen angeführte Stelle bei Timon (Diels A. 35): „wohin immer ich meinen Blick richtete, da löste sich mir alles in eins und dasselbe auf" (Deussens Uebersetzung), beweist auch nichts für die pantheistische Auffassung. Denn abgesehen von der Unmöglichkeit, in dieser frühen Zeit schon einen Unterschied zwischen Pantheismus und Theismus zu konstruieren, kann auch jeder Theist sagen, dass er in allem die Einheit sehe, die ja auch tatsächlich vorhanden ist. So sagt auch Heinrich Seuse in seinem Leben (cp. 55, Diepenbrock): „Dies lautere einfältige Wesen ist die erste oberste Sache aller sächlichen Wesen, und von seiner besonderen Gegenwärtigkeit so umschliesset es alle zeitliche Gewordenheit, als ein Anfang und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal ausser allen Dingen". Es kann also auch die Formel ἓν καὶ πᾶν durchaus theistisch gedacht sein, da ja in dem absoluten Sein alles Sein tatsächlich beschlossen ist. Was aber sehr gegen die pantheistische Auffassung aller dieser Stellen spricht, das ist die ganze Art, wie Xenophanes von seinem Gotte als einem intelligenten spricht, und die Tatsache, dass er ihn in Gegensatz zu den polytheistischen Göttern stellt. Deussen bezeichnet das allerdings als „dichterisch" (74). Ein „Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung" gibt er übrigens selber zu (ebenda). Da aber die „unpersönliche" Fassung mit der „persönlichen", wie gezeigt, in Wirklichkeit nicht kollidiert, so hätten wir ein Recht, Xenophanes als konsequenten Theisten anzusprechen, wenn es nicht überhaupt verfehlt wäre, in dieser Zeit schon solche bewusste Unterscheidungen anzusetzen. Man kann Gomperz (Griech. Denker I 131) zustimmen, wenn er im Kampfe des Xenophanes gegen die Vielgötter und in der Aufstellung seines eigenen Gottesbegriffes eine Wiederaufdeckung der indogermanischen Naturreligion sieht. Aber man muss sich auch ihm gegenüber verwahren, dass diese Religion Pantheismus sei. Der

wissen will[1]). Ist also die Gottheit zwar ἓν καὶ πᾶν, aber nicht die Summe des Vielen, so ist sie ein etwas, das zwar in allem ist, aber doch von den Dingen verschieden ist. Was ist nun so in allen Dingen gleichmässig, dass es die Einheit des Ganzen und die Vielheit des Einen ausmacht? Das Sein![2]) Also das Sein selbst und zwar das lebendige, ja allerlebendigste (κράτιστον) Sein, das allein wahrhaft ist und in dem alles andere ist, ist die Gottheit des Xenophanes. Wenn man auch nicht von einem durchaus bewussten Theismus bei Xenophanes sprechen kann (ebensowenig wie von einem Pantheismus), so muss man nach dem Gesagten doch zugeben, dass sein ganzes Denken in der Richtung auf einen persönlichen Gott sich bewegt. Dazu kommt auch noch das Fragment: „Erde und Wasser ist alles, was da wird und wächst“[3]), womit Xenophanes doch immerhin einen Wesensunterschied andeutet zwischen Gott und den Dingen; denn die Gottheit ist nicht „Wasser und Erde“, sondern „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr“[4]).

Wir dürfen also behaupten: nach Xenophanes ist Gott das in den Dingen wirkende, aber nicht mit den Dingen gleichzusetzende, allmächtige (κράτιστον πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν), allgegenwärtige, unveränderliche, unendliche, alldenkende und allwahrnehmende Sein, wobei aber das unvollkommenere Denken noch nicht genügend zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Seins, im besonderen dem allgemeinen und absoluten Sein scheidet. Aber es strahlt doch überall das absolute Sein in persönlicher Form als letztes Denkziel hindurch. Von dem allgemeinen Sein lässt sich ein κράτιστον εἶναι nicht aussagen, da es vielmehr je allgemeiner umso blasser wird, und erst recht lässt es sich nicht unabhängig von den Dingen denken. Mit dem κρατεῖν aus eigener Seinsfülle ist also das absolute Sein gemeint.

Wichtig ist für die Feststellung des Gottesgedankens bei Xenophanes auch besonders die Stelle bei Aristoteles[5]), wo es heisst, dass er „im

---

Indogermane kennt keinen Pantheismus und keinen Theismus, sondern nur einen Gott.

[1]) Diels A. 31; vergl. A. 28 (977b 20 ff.).

[2]) Auch A. Stein a. a. O. 6 meint, dass Xenophanes durch die Betrachtung des Weltganzen zur Seinsidee gelangt sei und damit zur Einheitsidee. Dass natürlich bei ihm noch kein philosophisch klarer Seinsbegriff vorliegen kann, vergl. ebenda und Heinze „Logos“ S. 2.

[3]) Diels B. 29: „γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἠδὲ φύονται“.

[4]) Darin zeigt sich auch, dass Gomperz' (a. a. O. 130) Auffassung, aus dem Fragmente Diels B. 26: „Ewig unverrückt bleibt die Gottheit an derselben Stelle“ folge ihre Räumlichkeit, unzutreffend ist, und dass es sich hier nur um die unbeholfene Darstellung der Unbewegtheit handelt. Auch Kinkel (Gesch. der Phil. I [1906] 131 f.) fasst Xenophanes' Gott als unräumlich auf.

[5]) Diels A. 30.

Hinblick auf das ganze Universum die Gottheit das Einssein nenne", denn diese Stelle gibt uns an, wie er zu seiner Gottesidee kam. Hinzuzunehmen sind noch die schon genannten Stellen[1]), wo er betont, dass die Gottesvorstellungen verschiedener Rassen auch verschieden seien, und dass auch die Tiere, wenn sie einer solchen Vorstellung fähig wären, sie nach Analogie ihres eigenen Wesens denken würden. Indem Xenophanes zu diesen anthropomorphen Vorstellungen seine eigene in Gegensatz bringt, drückt er zugleich aus, dass die Gottesvorstellung ausgehen muss von etwas, was allem Seienden gemeinsam ist. Er blickt also auf den ὅλος οὐρανός und findet als das allem gemeinsame Moment das des Seins. Indem er nun diesen gefundenen Begriff sublimiert und von allem zufälligen Sein trennt, ihn über alle Kategorien erhebt, was er durch die gewollten Widersprüche in seinen Bestimmungen scharf ausdrückt, gelangt er zum Begriffe des allgemeinen Seins. Aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern indem er es in Gegensatz zu dem Vielen stellt, sucht er über den allgemeinen Seinsbegriff, der doch von dem Vielen nicht zu trennen ist, hinauszukommen, und indem er von diesem Sein als dem κράτιστον das höchste Leben und die grösste Vollkommenheit aussagt, belebt er den toten Seinsbegriff. Indem er ferner dieses Sein κράτιστον sein lässt, nicht gegenüber den Dingen, sondern in sich selbst (πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν), gelangt er zum Begriffe des Absoluten, da das Absolute ja eben darin besteht, dass es in sich und schlechthin die höchste Seinsfülle besitzt. Und indem Xenophanes nun von diesem absoluten Sein aussagt, es sei ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr, macht er es zu dem allwissenden Allgeist.

Natürlich wird dem Denker dieser sein Denkprozess noch nicht zum Bewusstsein gekommen sein, aber zum Verständnis einer historischen, nur in Fragmenten erhaltenen Gottesidee ist es unbedingt nötig, aus den Fragmenten den gedanklichen Weg zu erschliessen, auf welchem der Denker, wenn auch rein intuitiv und ohne jede Dialektik, zu seiner Idee kam; denn in jeder Intuition steckt eine unbewusste Dialektik. Soll dieser Weg bei Xenophanes durch einen Schluss dargestellt werden, so lautet er etwa so:

Es ist eine empirische Tatsache, dass etwas existiert, dass es also ein Sein gibt. Dieses Sein ist allen Dingen gemeinsam, aber so, dass keines es in sich selbst hat, denn die Dinge entstehen und vergehen. Es muss also ein Sein geben, an welchem partizipierend die Dinge erst ihr Sein haben. Dieses ist das Sein. Weil durch dieses erst die Dinge sind, so ist es ἕν καὶ πᾶν, aber nicht πᾶν in dem Sinne, dass es die Summe der πολλὰ wäre, sondern so, dass diese in ihm ihr Sein haben. Dieses Sein muss auch die Quelle aller Eigenschaften der Dinge sein, denn diese Eigenschaften sind ja auch auch ein Seiendes. Mithin ist es das κράτιστον, die Fülle aller Seinsrealität, aber wiederum nicht die Fülle des Seins als

[1]) Diels B. 15 und B. 16.

die Summe des vielfachen Seienden, sondern *πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν*, in sich selbst. Es ist das absolute Sein. In ihm müssen daher diejenigen Seinsrealitäten, welche im irdischen Sein die erhabensten und mächtigsten sind, Wahrnehmung und Geist, eminenter vorhanden sein, und so ist Gott ganz Wahrnehmung und Geist. Und so wird man auch Kinkel zustimmen können [1]): „Vielleicht darf man sogar dem Gotte des Xenophanes eine Art intellektueller Anschauung zuschreiben, derart, dass sein Denken zugleich die sinnliche Welt gebiert. So würde sich wenigstens der Satz verstehen lassen: ‚Sonder Mühe schwingt er das Weltall mit des Geistes Denkkraft' [2]); das Denken Gottes ist zugleich das kosmische Geschehen."

[1]) Gesch. der Phil. I (1906) 137.

[2]) Diels B. 25.

(Schluss folgt.)

Zur ältesten Geschichte des Wahrheitsbegriffs.

Von Jos. Gotthardt in Pömbsen i. W.

H. Diels[1]) hat uns eine Geschichte der Vorsokratiker geschenkt, C. Ritter[2]) und Gompertz[3]) nebst Gercke[4]) und Norden[5]) haben die Platoforschung und Maier[6]) die Syllogistik des Aristoteles in wissenschaftlicher Weise uns von neuen Gesichtspunkten aus zu würdigen gelehrt, und damit können wir nicht allein der griechisch-römischen Auffassung vom Wahrheitsbegriff nachgehen, sondern auch ernste Ethnologen wie Ed. Meyer[7]), Erman[8]), Dahlmann[9]) haben unseren Blick für die Erfassung der Wahrheitsdefinition aller antiken Kulturvölker geschärft, wodurch uns gleichzeitig die letzten Einblicke in die prähistorische Zeit und ihr vorhandenes Wahrheitsgut ermöglicht werden. — „Die antike, das heisst die griechische Philosophie, mit ihrer Fortsetzung in der hellenistisch-römischen, beansprucht wissenschaftliches Interesse nicht bloss als eigener Gegenstand der geschicht-

[1]) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker[2] (griechisch und deutsch). 2 Bde. Berlin 1906—1910 (II 2 von Walther Kranz).

[2]) C. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. München 1910. Derselbe, Neue Untersuchungen über Platon. München 1910.

[3]) Theodor Gompertz, Griechische Denker, eine Geschichte der antiken Philosophie[2]. 3 Bde. Leipzig 1903—1909. Vgl. besonders II 203—526.

[4]) Alfred Gercke, Geschichte der antiken Philosophie in: „Einleitung in die Altertumswissenschaft" von Alfred Gercke und Eduard Norden (2 Bde. Leipzig und Berlin 1910) 291—293.

[5]) Eduard Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1893.

[6]) Heinrich Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen 1896—1900. Vgl. besonders II (1900) 324 ff. „Methodik der Anwendung des Syllogismus".

[7]) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums[3]. 5 Bde. Stuttgart und Berlin 1910 ff. Vgl. besonders Band I erste und zweite Hälfte.

[8]) Adolf Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum. Berlin 1896; Derselbe, Die orientalischen Religionen[2] in: „Kultur der Gegenwart" (Leipzig 1913) 30 ff.

[9]) Joseph Dahlmann S. J., Die Sâmkhya-Philosophie als Natur- und Erlösungslehre. Freiburg 1902. Derselbe, Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie. Freiburg 1901. Derselbe, Indische Fahrten. Freiburg 1908, 2 Bde.

lichen Forschung und der kulturhistorischen Betrachtung, sondern zugleich und noch mehr wegen der dauernden Bedeutung, welche ihrem Gedankengehalte vermöge ihrer Stellung in der Entwicklung des abendländischen Geisteslebens zukommt.“ [1]) Gerade dieser Gedankengehalt, den Bonhöffer in der Neubearbeitung der „Geschichte der antiken Philosophie“ von Windelband einleitend betont, hat seine stärkste Wirkungskraft in der oft versuchten Beantwortung der Frage: Quid est veritas? Nachdem Diels den letzten Spuren dieses Wahrheitsforschens und der jeweiligen Wahrheitsbegründung der vorsokratischen Antike bis zu den letzten Kulturdenkmälern nachgegangen ist und zwar in zwanzigjähriger Forschungsarbeit (vgl. die Vorrede zu seinem epochemachenden Werke), sind andere hervorragende Altertumsforscher der Gegenwart ihm gefolgt. Wir nennen zur Orientierung nur folgende grundlegende Werke: C. L. von Peter: „Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie“. Jena 1909; Goedeckemeyer: „Abhandlungen zur Geschichte der Skepsis“. Leipzig 1911; Robert Eisler: „Weltenmantel und Himmelszelt“. München 1910; Otto Kern: „Die Herkunft der orphischen Hymnen“. Berlin 1911; Goldbeck; „Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung“. Berlin 1911; vgl. Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 28, Nr. 5 von 1911. wo Roscher einen altmilesischen Naturphilosophen nachweist; Hans von Arnim: „Stoicorum veterum fragmenta“. Leipzig 1903. Besonders Trendelenburg, Erwin Rohde und vor ihnen Zeller und Schleiermacher haben sich anerkennenswerte Verdienste um die kritische Erforschung und Erfassung der antiken Philosophie im allgemeinen und besonders des antiken Wahrheitsbegriffes erworben. Rühmlichst genannt zu werden verdient auch die 2. Aufl. der „Geschichte des Idealismus“ von Otto Willmann (Braunschweig 1907) und Wundts „Geschichte der griechischen Ethik“ (I. Bd. Leipzig 1908).

Was lehrt uns die historische Würdigung des antiken Wahrheitsbegriffes?

1. Zunächst kann die historische und prähistorische Wahrheitsauffassung der griechischen und römischen Antike keine Originalität für sich in Anspruch nehmen, wie bis in die jüngste Zeit vielfach behauptet wurde, im Gegenteil, die antik-hellenische Ideenwelt ist von ägyptisch-orientalischem Geistesgut durchsetzt. „Mehr als eine Kulturperiode hat der Orient hinter sich, ehe die Hellenen auch nur zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen; ... Historische Realitäten steigen empor jenseits des historischen Königs Menes, der so lange für mythisch galt“ [2]).

[1]) W. Windelband - A. Bonhöffer, Geschichte der antiken Philosophie[3] (München 1912) 1.

[2]) Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer von U. v. Wilamowitz-Moellendorf u. B. Nieze (Berlin u. Leipzig 1910) 2.

In der Tat hat die heutige Ethnographie den naturgemässen Zusammenhang geographischer-kulturgeschichtlicher und ideenbeeinflussender Beziehung der ältesten arischen Völker mit denen Kleinasiens, Griechenlands und Italiens überzeugend erwiesen. — Eduard Meyer hat in seiner für die nächste Zukunft massgebenden „Geschichte des Altertums" auf diesem ethnologischen Gebiete Pionierarbeit geleistet. Wenn aber die Antike Athens und Roms den Grundgehalt ihrer Ideen dem Kulturgut der sie in Handel und Kämpfen berührenden Arier in Vorder- und Kleinasien und Nordafrika zu verdanken hat, dann zweifelsohne auch den Wahrheitsbegriff, und so muss unsere historische Untersuchung des genetischen Entwickelungsganges des „quid est veritas" zurückgehen zu den ältesten erreichbaren, in Papyrus oder Stein fixierten Kulturdenkmälern forschenden Geistes bei den heute in etwa erkennbaren ersten Kulturträgern Asiens. Denn auf sie weist Athen mit seinen Geistesheroen zurück. „Seit einigen Jahren werden immer zahlreichere Wohnstätten und Gräber auch in Griechenland entdeckt, die über die Zeiten zurückreichen, für die man ethnische Bezeichnungen wagen darf. ... Zurzeit ist das Verdienst der Archäologie in Verbindung mit der Sprachwissenschaft schon gross genug, wenn wir wagen dürfen, über die Bevölkerung etwas Positives zu sagen, die den Griechen unmittelbar voranging. Selbst das können wir aber nur, weil die schriftliche Ueberlieferung, also die eigene geschichtliche Erinnerung der Griechen, zu Hilfe kommt. . . . Es ist schon jetzt von grundlegender Bedeutung, dass die Existenz eines grossen Volkes ganz besonderer Rasse ausser Zweifel gesetzt ist, auf das die Griechen allerorten zuerst gestossen sind, das ihnen viel von der orientalisch-ägyptischen[1]) Zivilisation vermitteln mochte . . ." [2]) Diese heute wissenschaftlich zugestandene Ideenkonnexion zwischen Orient und Okzident im weitesten Sinne des Wortes ermöglichte eine bis jetzt vielfach bekämpfte Entlehnung von noetischen und ethischen Wahrheiten, die freilich, historisch und analytisch betrachtet, bei dem Kulturgang Israels und des Christentums nur in beschränktem Masse zutrifft. Infolgedessen muss die Untersuchung bei den Uranfängen der geschichtlich feststellbaren Kulturentwicklung einsetzen. Wie bekannt, fehlt uns bis zum Augenblicke eine auf den Tatsachen moderner Einzelforschung aufgebaute Kulturgeschichte, trotz Schurtz und Steinhausen. Auch die „Völkerpsychologie" Wundts und W. Hahns: „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit, ein Rückblick und ein Ausblick", 1905, kann nur als Versuch aufgefasst werden; nur

[1]) Von uns gesperrt.

[2]) Wir führen dieses Urteil des anerkannt besten Kenners der griechisch-römischen Antike, des Berliner Altphilologen Wilamowitz-Moellendorff an, um die obenerwähnte Tatsache zu erhärten, dass der antike Geist Athens und Roms in der Kulturepoche Ideengut vom Orient entlehnt hat.

der erste Band, 3. Aufl., von Eduard Meyer: „Geschichte des Altertums", Erste Hälfte: „Einleitung. Elemente der Anthropologie". Zweite Hälfte: „Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert" (natürlich a. Chr. n.) (Berlin 1910/12) hat den Wunsch von Wilamowitz-Moellendorff weiter geführt. — Es leuchtet nach diesen wenigen Notizen ein, dass heute eine Geschichte der antiken Philosophie im weitesten Sinne des Wortes vorerst vom wissenschaftlich-philologisch-historischen Standpunkt aus nur ein frommer Wunsch sein kann und kaum noch das Werk einer Arbeitskraft sein wird. Die ältesten Kulturtaten erweitern sich in Umfang und Bedeutung mit der fortschreitenden Spatenarbeit und der vertieften Sprachforschung. Alle oberflächlichen Zusammenfassungen schaffen nur Verwirrung, wie Ed. Nordens neuestes Werk über die Logosidee in der Antike zeigt. Engelbert Krebs hat in der Polemik gegen Reitzensteins „Poimandres" wackere Arbeit geleistet, aber erst nach Nordens grundlegenden Studien, die er als fachmännischer Philologe und Historiker gemacht hat, ist ganze Arbeit möglich. Nordens Anschauungen sind indes nicht alle zu billigen.

2. J. Kohler hatte s. Z. (1899) eine schwungvolle Einleitung zu Helmholts „Weltgeschichte" geschrieben über „Die Grundbegriffe einer Entwickelungsgeschichte der Menschheit." In der vor einiger Zeit erschienenen 2. Aufl. dieses Werkes ist sie unter dem Drucke der seit 5 Jahren völlig veränderten historischen Auffassung der Ideenentstehung und des genetischen Auswachsens in den einzelnen Kulturepochen und bei den verschiedenen Kulturvölkern weggefallen, und Tille, der neue Herausgeber, geht bescheidene Wege ernüchterten historischen Denkens, wie sie Lamprecht, Ed. Meyer und Lexis ihn gelehrt haben. Heute heisst es, in Detailarbeit schrittweise vorangehen, um die Einzelheiten zu einem dauerhaften Gewebe zu verknüpfen. — Wir fragen infolgedessen: Bei welchen ältesten Völkern kommt die älteste Wahrheitsbegründung, die bewusste Fragestellung: „quid est veritas" zuerst vor? Welche primitiven Spuren lassen sich in zuverlässigem Gange ausfindig machen, die Bausteine zu dem Menschheitsproblem der letzten Wahrheitsbegründung liefern, und ferner. Wie ist das in der universalen Kulturentwicklung gewonnene Stückgut vom Orient und Aegypten nach Athen und Rom gebracht, durch Aristoteles und die Scholastik, fort und fort von neuem geprüft und geschliffen, zum Kleinod der vernünftigen Menschheit geworden? — Zunächst steht unangefochten fest, was Eduard Meyer a. a. O. 245 ausführt: „Eine höhere Kultur, wie sie die Voraussetzung aller Geschichtserkenntnis bildet, ist auf Erden zuerst und selbständig an eben den drei Stellen entstanden, an denen die Schrift geschaffen ist, in Aegypten, Babylonien und China. . . . Die ägyptische Kultur ragt am weitesten hinauf; Babylonien steht durchweg um mehrere Jahrhunderte hinter ihr zurück; China folgt

noch später; aber im Verhältnis zu dem Zeitraum, den wir für die Entwicklung des Menschen überhaupt in Anspruch nehmen müssen, schwindet dieser Unterschied auf eine geringfügige Differenz zusammen." Simmel hat in seinem beachtenswerten Buche: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie" 3. Aufl. 1907 diesen Kulturgang früher bestritten und rechnet nach dem Vorgehen L. Reinhardts: „Der Mensch zur Eiszeit in Europa und seine Kulturentwicklung bis zum Ende der Steinzeit" 1906 mit ungezählten Jahrtausenden, wie es Sophus Müller „Urgeschichte Europas", deutsche Ausgabe 1905, schon getan hatte. Ed. Meyer räumt nach dem Vorgehen der modernen Kulturhistoriker wie Erman, Oldenburg u. a. ein: „Das schwierigste Problem der Urgeschichte des Menschen bildet die Kultur der jüngeren paläolithischen Zeit, welche uns in den französischen Höhlenfunden von Brassenpony, la Madelaine, Font de Gaume, Combarelles, Bruniquel, in Altamira bei Santander in Asturien, dem Kesslerloch bei Schaffhausen u. a. entgegengetreten ist. . . . Hier tritt uns eine Kultur entgegen, die ihrem geistigen Inhalt nach der folgenden Epoche, der neolithischen Zeit, weitaus überlegen ist" (a. a. O. 246 f.). Was folgt aus diesem Ideenkampf um die älteste Kulturentwicklung? — Zunächst steht fest, dass es eine prähistorische, eine paläolithische Zeit gab (um deren Aufklärung sich Schuchardt und Gustaf Kossinna innerhalb der germanischen Altertumsforschung und speziellen Erfassung der germanischen Kulturentwicklung die grössten Verdienste erworben haben durch die Begründung der „prähistorischen Zeitschrift" und des Vereins für prähistorische Forschung). Von der paläolithischen Zeitepoche dringt ein hoher Kulturgeist, den wir aus den vorhandenen schwachen Kulturdenkmälern eruieren können, an unser Auge, und wir können Rückschlüsse auf den Ideengeist und das Wahrheitsforschen jener prähistorischen, sagen wir einfach „paläolischen Menschen", bilden. „Hier zeigen die Schnitzereien aus Renntierhorn und Mammutzahn und die Zeichnungen und Malereien an den Wänden der Höhlen und auf den Waffen und Stäben aus Horn, Knochen und Stein (vor allem Darstellungen des Mammut, des Rentiers, des Wisent, des Wildochsen, des zweihufigen Wildpferdes, des Steinbockes u. a., aber auch von Menschen und Zelten) eine Höhe der Kunst, der scharfen Beobachtung und realistischen Wiedergabe der Natur und eine Entwicklung der Technik, der die neolithische Zeit nirgends auch nur ähnliches an die Seite zu setzen hat; . . . erst die Schöpfungen der Aegypter kurz vor der ersten Dynastie, die der Babylonier etwa seit Sargon und Naramsin, oder auch die der Kreter auf der Höhe der Kultur lassen sich an künstlerischem Empfinden diesen Erzeugnissen vergleichen, ja bei manchen Tierzeichen aber wird man in Aegypten bis zur fünften Dynastie hinabgehen müssen, um gleichwertige Parallelen zu finden. So scheint

die Annahme unabweislich, dass wir es hier mit einer sich abspielenden Kulturentwicklung des primitiven Menschen zu tun haben, die mit ganz beschränkten äusseren Mitteln eine ganz erstaunliche Höhe erreicht hat, die dann aber durch eine grosse Katastrophe vernichtet worden ist" (a. a. O. 247). Was ergibt sich aus diesem modernen Forschungsresultat aus Altamira und den Höhlenfunden auf französischem Boden? Die prähistorischen Völker haben an der Hand einer überkommenen, nur von der Uroffenbarung aus erklärlichen Kultur einen Ideenkreis zum Gegenstande ihrer Reflexion gemacht, der nur aus vorhandenen Werken ihrer realistischen technischen Kunst Rück- und Parallelschlüsse ermöglicht. — Welcher Art sind diese Rückschlüsse? Zunächst haben die prähistorischen Menschen, nach ihren Kunstwerken zu schliessen, dieselbe Naturauffassung wie die heutige Naturdarstellung; in der Zusammenstellung offenbart sich eine klare Erkenntnis der Zusammengehörigkeit, Zweckdienlichkeit und relativen Beziehung zum Menschen; damit ist aber die Grenzbestimmung zwischen Tier und Mensch — Organisch — Anorganisch — Vernünftig — Selbstbestimmend und Vernunftlos — Bestimmtwerden gegeben. Wie Brass s. Z. gegen Haeckel und den kritischen Agnostizismus ausführte, war damit dem auch den Wahrheitsbegriff berührenden Evolutionismus der Boden genommen; wir müssen sogar aus verschiedenen typischen Darstellungen die Verbindung zwischen realer Objektivität und abstrahierender subjektiver Erfassung jener Kulturträger auf dem Gebiete der Wahrheitsetappen notwendig annehmen, falls wir überhaupt die bemerkenswerte Technik, die realistische Naturwiedergabe, die sinnvolle Anordnung in etwa nach der Weise moderner Kunstentfaltung und technischer Vervollkommnung verstehen lernen wollen. — Dennoch hat der prähistorische Mensch eine adäquate Auffassung von dem Organismus, der feingearteten natürlichen Konstruktion der organischen und anorganischen Daseinswelt, von den individuellen Differenzierungen im Reiche der ihn umgebenden Natur, in der er mit verständigem Sinne wie in einem Buche liest; er betrachtet seine Sinne als Hülfsmittel zur Ergründung der ausser ihm liegenden Daseinswahrheit aller von ihm erreichbaren Naturwesen und sucht sich selber Rechenschaft über die Naturgemässheit seines Naturerkennens durch die technisch-anatomisch staunenswerte Wiedergabe des Beobachteten und Erkannten zu geben. Damit aber gibt er indirekt dem Ethnologen die Möglichkeit, ihn als ein nach geordnetem Wahrheitssuchen und Erkenntnisgewinnung strebendes Individuum zu würdigen, und Wahrheit war für den paläolithischen Menschen die Erkenntnis seiner nächsten Umgebung, deren Ausgang und Daseinszweck, sowie die variable Aneignung des im Naturreiche Gegebenen für seine individuelle Person und deren Gemeinschaftsleben,

Wahrheit war für ihn Erfassung geklärter Grundideen, nach denen die sichtbare Welt zielbewusst geschaffen und geordnet ist. Wahrheit ist für diesen prähistorischen Menschen die Erkenntnis des wesentlichen Unterschiedes zwischen ihm, dem in geistiger Entwicklung fortschreitenden Individuum und der Aussenwelt, die in fertigem Zustande für Selbst- und Arterhaltung bemüht ist. — Hier fehlt der Raum, auf diese feinen Nuancen der Wahrheitserkenntnis des paläolithischen Menschen im Anschluss an die aufgefundenen Malereien und typischen Darstellungen näher einzugehen; wir können nur das eine allseitig begründete Urteil abgeben: Der älteste prähistorische Mensch war ein Wahrheitssucher, der auf die ihm indirekt aufgeworfene Frage: Was ist Wahrheit? die Antwort gegeben hat: Wahrheit ist die Erkenntnis des eigenen Ichs, seiner Wechselbeziehung zur vernunftlosen Natur, seiner verantwortlichen Herrschaft über die Natur und seiner von einem geistigen Wesen gewollten und unabweisbar festgesetzten Unterordnung unter einem höchsten Willen, einem Verhältnis, welches seinen typischen Ausdruck im Natur- und Menschenleben findet. Wahrheit ist Wirklichkeit im Sein, Denken, Wollen und Handeln, ist Uebereinstimmung zwischen der partiellen Aussen-Wirklichkeit und der die partielle Seite auffassenden und typisch oder auch realistisch darstellenden Seele. Diese Folgen ergeben sich fast notwendig aus den tatsächlichen Denkoperationen, die jene technisch-vollendeten Darstellungen, Gruppierungen, eigenartigen oft künstlerischen Konzeptionen zur Voraussetzung haben; moderne Künstler bewundern nicht ohne Grund die zarten, anatomisch sicheren Linienführungen, die in den Wand-, Stein- und Stabmalereien von Altamira sich vorfinden. Wir haben also schon in der paläolithischen Zeit die Stellung der Wahrheitsfrage, ihre eigenartige Begründung und die stets bedeutungsvolle Rechenschaft, die sich der zeitgenössische Künstler von ihrem inneren Werte gibt. —

3. In der neolithischen Zeit, der Epoche des polierten Steines (jüngere Steinzeit), war die Wahrheiterfassung eine weniger vollkommene, eine mehr an Naivität grenzende Würdigung des Makrokosmos und Mikrokosmos. Der Zusammenhang mit der oben erwähnten älteren Steinzeit war nicht mehr vorhanden; warum diese abrupte Stellung untereinander, diese Zusammenhanglosigkeit eine allgemeine ist, hat bis jetzt kein Kulturhistoriker ausfindig machen können. Luschan hat es im 40. Bande der Zeitschrift für Ethnologie (1908) versucht, allein Ed. Meyer sagt mit Recht: „Zwischen der paläolithischen Kultur und den Anfängen der neolithischen Zeit gibt es geschichtlich keine Verbindung, wenn auch einige wenige technische Errungenschaften in der Bearbeitung des Feuersteins durch die Katastrophe hindurch gerettet sein mögen“ (a. a. S. 247). Aber auch hier hat die Kulturentwickelung und Hand in Hand mit ihr das Wahrheitssuchen und die Beantwortung der latent glimmenden

Frage: „quid est veritas“ einen gewissen, heute an der Hand der Ausgrabungen fixierbaren Anlauf genommen. Zur zusammenfassenden Orientierung möchten wir hier ein Urteil wiedergeben, das Karge in seiner kleineren Schrift: „Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina“, Münster 1910, S. 23 ff. nach fachmännischer Detailuntersuchung fällt (Was für die neolithische Zeit Palästinas gilt, hat entsprechend für die übrigen Paralleländer Geltung):

„Die mannigfaltigen Ueberreste neolithischer Kultur, die durch die Abtragung des Hügels von Geser bis auf den Felsgrund zu Tage gekommen sind, erlauben es uns, ein Bild des damaligen Menschen zu zeichnen“.

„Als Wohnung dienten den neolithischen Menschen Palästinas die durch das ganze Land verbreiteten Höhlen und Grotten. Mit Hülfe von Feuersteinwerkzeugen verstanden sie die Höhlen künstlich zu erweitern und ihrem Gebrauche anzupassen. Sie legten einen fast immer geraden und unregelmässigen Eingang gelegentlich mit primitiven Treppenstufen an; Rinnen leiteten das Regenwasser in Sammelbecken; Felsschalen und Tröge dienten den Zwecken der einfachen Haushaltung und eine Grube in der Mitte der Höhle als Herd. In Gegenden, wo es keine Höhlen gab, oder sobald die friedlichen Zustände es ermöglichten, baute der Mensch sich selber Wohnungen aus Stein und Holz. Solche Hütten fanden sich bald in zahlreichen Gruppen zusammen; ein Wall aus gestampfter Erde auf einer Steingrundlage, oben vielleicht mit Palisadenreihen gekrönt, diente diesen menschlichen Ansiedelungen als Schutz. Die neolithischen Bewohner Palästinas trieben lebhaften Ackerbau, wie die primitiven Mühlsteine beweisen, die man überall gefunden hat. Rinder, Ziegen, Schafe und Schweine ... treffen wir schon als Haustiere. Geflügel wird nicht gefehlt haben. Ob diese Menschen die Kunst des Webens kannten, ist noch nicht sicher festzustellen. Die Ackerbaugeräte wusste man schon recht kunstvoll aus Feuersteinsplittern mit Holzfassung herzustellen. Der Pflug hatte wohl bereits die Form, welche noch heute in Palästina gebraucht wird, nur dass jetzt das Eisen die Steinspitze ersetzt.“

„Aus Ton stellte man mit der Hand Gefässe und Krüge für den täglichen Gebrauch her; die Töpferscheibe ist gegen Schluss dieser Periode wohl bekannt, aber noch verhältnismässig wenig im Gebrauch. Trotzdem zeigen die keramischen Erzeugnisse schon eine gewisse Eleganz ... Eingeritzte geometrische Muster geben eine einfache und wirkungsvolle Verzierung ... Form und Ansatz des Henkels boten eine Menge von Variationen. ... Das naive Interesse des natürlichen Menschen am Komischen bewog den Töpfer, Gefässe sehr kurioser Formen herzustellen, Gefässe in Tiergestalt, besonders Vögel; oder solche, die durch aufgesetzte Knöpfe eine Frau darstellen, wie sie sich auch als Gesichtvasen in der alten kretischen und mykenischen Kunst finden. Die Tierdarstellungen zeigen trotz aller Unbeholfenheit ein lebhaftes Naturgefühl. Für die Ornamentierung der Gefässe wird die Farbe bald ein wichtiger Faktor; sie ist ja viel reicher und dekorativer als die Form. Die schönsten und reichsten farbigen Dekorationen finden wir gerade in der älteren Keramik. Bald zog man Naturgegenstände in den Bereich der vielfarbigen Dekorationen: Pflanzen und Bäume wechseln mit Tieren in den verschiedensten Kompositionen; meist wird noch

die ganze Fläche in Farbe gelegt. Man kann die vielfarbige Dekoration in Palästina als Stil der vorsemitischen Bevölkerung bezeichnen, welcher im alten Aegypten und im ältesten Babylonien seine Parallele hat ... Jedenfalls sind diese ältesten Kunstdarstellungen aus Palästina von ausserordentlichem Interesse."

4. An diese Schlussbemerkung knüpfen wir im Zusammenhange mit der vorausgehenden Darlegung an und ziehen folgende Schlüsse: Zuvörderst ist auch bei dem neolithischen Menschen das Bestreben zu beobachten, die Aussenwelt in ihren Einzelerscheinungen, in ihren anziehenden Sonderheiten zu begreifen und aus innerem Wahrheitsdrange und verständnisvollem Suchen künstlerisch mit einer unverkennbaren technischen Entwicklung darzustellen. Diese Tatsache setzt aber voraus: scharfe Beobachtungsgabe, ernstliche Kombination der Einzelzüge, unentwegtes Festhalten an dem treuen Wahrheitsbericht der Sinne, etappenmässiges Nachgrübeln über Struktur und Zweck der Einzelwesen im Zusammenhang der sie umgebenden Schöpfung, nachdenkendes Interesse für die Lebensbedingungen und Arterhaltungsvoraussetzungen, kurz ein sinniges Naturlauschen und Naturverständnis mit der Endbeziehung auf das individuell davon verschiedene Ich. Nur dem schrittweis vorgehenden Naturerforschen, dem anatomischen Verständnis der charakteristischen Naturlinien war eine solche „Naivitäts—Kunst" möglich, und wir können auch hier sagen: Für den neolithischen Menschen ergab sich Wahrheitssuchen aus innerem Wahrheitsdrang, aus Lust und Freude an der Beobachtung und dem allmählichen Verständnis des natürlichen Seins und Naturgeschehens, des Werdens ausserhalb des Menschen im organischen und speziell der unvernünftigen Schöpfung. „Die individuellen körperlichen und geistigen Anlagen des Einzelnen erhalten immer grösseren Spielraum der Betätigung, die in sehr verschiedener Weise erkannt und ausgenutzt wird: und so gewinnt der Charakter des einzelnen Menschen nicht nur selbständige Bedeutung für sein eigenes Leben, sondern wirkt zugleich auf die Gestaltung der Gesamtheit zurück" (Ed. Meyer a. a. O. 9). Wenn aber so das individuelle Können und Erkennen des auf primitiver Kulturstufe stehenden Menschen sich ausdehnt, so muss die Wahrheitsbegründung schliesslich in der Kette seiner Einzeldeduktionen liegen, und daraus ergibt sich wieder die Tatsache, die Karge und auch Winkler jüngst statuiert haben, dass damit für den neolithischen Menschen die Wahrheitsbestimmung und Wahrheitsdurchleuchtung nur in dem Endglied seiner individuellen geistigen Entfaltung lag. Sollen wir ein abschliessendes Urteil für die Wahrheitsergründung und Begründung des Menschen der heute allgemein angenommenen jüngeren Steinzeit geben, so lautet es dahin: In der neolithischen Kulturepoche strebt das Individuum und die in Gruppen vereinigte menschliche Gesamtheit nach dem Verständnis der organischen und anorganischen Schöpfung, des im Gesamtleben pulsierenden Werdens

und metamorphosischen Vergehens, der idealen Erhabenheit des suchenden und scharf beobachtenden Ichs über Tier und Pflanze und besonders die von Menschenhand konstruierten leblosen Dinge.

α) Wenn wir auch heute noch kein zusammenfassendes Werk über die prähistorische Zeit besitzen und erst in jüngerer Zeit ein solches von Berliner Hochschulgelehrten vorbereitet wird, so dürfen wir doch das eine behaupten: Der prähistorische Mensch hat einen beachtenswerten Trieb und eine unverkennbare Anlage, Naturerscheinungen, objektiven Naturbestand nach seiner subjektiven Auffassung nachzubilden, die erkannten Charakterzüge im Natur- und Menschheitsleben festzuhalten und dem Einzel-Erkannten und Individuell-dargestellten Wahrheits- d. h. Wirklichkeitswert beizumessen. Wir haben demnach in seinem sonderbaren Handeln die Grundzüge für die wissenschaftlichen Wahrheitsmomente aus konstatierbaren Wirklichkeitsgründen, Harmonie zwischen Gegebenem und individuell, aber adäquat Erkanntem, zwischen Natur- und Seelenbild, zwischen letzterem und der realistischen Wiedergabe. Die Geschichte der Noëtik ist noch zu schreiben, und auch die Geschichte der modernen Logik in ihren positiven Vertretern bedarf nach Prantl und Sigwart einer erneuten Darstellung, und sie muss beginnen bei dem logischen Denken des positiv gerichteten prähistorischen Menschen, der in seinem konkreten Schaffen Zeugnis gibt von seinem Wahrheitssuchen, seiner Wahrheitsfreude und dem unmittelbaren Wahrheitsausdruck.

β) Nach dieser kurzen Darlegung kommen wir auf die historischen d. h. geschichtlich erkennbaren Wahrheitssucher und selbständigen Kritiker des Wahrheitswertes und Wahrheitsbegriffes. Obenan stehen nach Meyers und Ermans neuesten grundlegenden Untersuchungen die Aegypter als die ältesten Kulturträger. Was sagen sie auf die Frage: „quid est veritas?“ Wie bestimmen und begrenzen sie diese Kernfrage? Wenn Kayser s. Z. ein Buch uns schenkte, das eine Parallele zwischen „Aegypten einst und jetzt“ ziehen wollte, so blieb seine Arbeit nur Stückwerk, weil es erst Adolf Erman vorbehalten war, durch seine philologische Einzelkritik uns einen vertieften Einblick in das verzweigte Denken der alten Bewohner am Nil bis tief in das Herz Afrikas hinein zu ermöglichen. Sein Werk: „Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum“ ist die Grundlage, auf der die fachmännische Aegyptiologie weiter arbeiten muss. Was lehrt uns aber die neueste ägyptiologische Forschung betreffend des Wahrheitsbegriffes? O. Willmann hat in der 2. Auflage seiner „Geschichte des Idealismus“ bereits Erman gegenüber Brugsch („Religion und Mythologie der Aegypter“) Recht gegeben, weil auch Kugler den Ausführungen Ermans in seinem Aufsatze „Die wissenschaftliche Kultur einer untergegangenen Welt“ mit einigen Einschränkungen beipflichtete, und Meyer erklärt in seiner „Ge-

schichte Aegyptens", speziell aber in seiner „Geschichte des Altertums" a. a. O. 77: „Die Zeiten, wo man in der ägyptischen Religion ein theologisch-philosophisches System sah, in den Formen der späteren Theologie ihren Ursprung suchte und dabei ungeordnete Gedanken derselben nach Art der griechischen Theosophen und der Neuplatoniker noch weiter ausspann, . . . sind glücklich vorüber". Hier sei nur auf die schwierige Datierung und endgültige Entzifferung der vorhandenen Ueberreste der ägyptischen Literatur hingewiesen. Erman sagt in „Die orientalischen Religionen" in „Kultur der Gegenwart" S. 30: „Unser Wissen von der ägyptischen Religion ist zur Zeit noch ein lückenhaftes und unsicheres . . . Viele der Texte sind nur in ganz verderbter Gestalt überliefert, und unsere Sprachkenntnisse reichen noch nicht zum vollen Verständnisse dieser alten Literatur aus . . . Aber auch die ägyptischen Quellen, die unzähligen Inschriften der Gräber und Tempel und die vielen Papyrus magischen und religiösen Inhaltes sind bei ihrer Einseitigkeit nicht leicht zu verstehen . . . Wir haben keine Erzählungen der Göttersagen und keine Darstellungen der Götterlehre. Dazu kommt als ein weiterer Uebelstand, dass die einzelnen religiösen Texte sich nur schwer datieren lassen". — Daraus ergibt sich aber die Notwendigkeit, dass wir die Methode Willmanns, die sich an Brugsch, Wiedemann fast ausschliesslich anlehnt, fallen lassen müssen und aus dem angeblich vorhandenen systematischen Religionsgebäude der Aegypter wenig oder gar nichts für unsere Untersuchung des historischen Wahrheitsbegriffes gewinnen können. Was uns aber zuverlässige Bausteine liefert, sind die archäologisch-kulturhistorischen Untersuchungen Ermans und Ed. Meyers, die modernen Ausgrabungen in Aegypten und die glaubwürdigen Berichte von ernsten Reisenden; besonders hat der Papyrusfund von Elephantine manches Streiflicht auf ägyptisches Denken und Empfinden, allerdings in späterer Zeit, geworfen. Welche Resultate ergeben sich aber aus den neuesten Altertumsfunden?

γ) Zunächst entlehnt der Aegypter der ältesten Zeiten seine Begriffe, wie es bei jedem Menschen aller Kulturepochen wie auch der prähistorischen Kulturzeit der Fall ist, den nächsten primitiven Beobachtungen; seine geistige Auffassung wird uns durch die aufgefundenen von niederer zu höherer Kulturstufe fortschreitenden bildlichen Darstellungen zur Analyse näher gerückt. Ja, „der älteste Schriftkeim liegt in den Bildern und den strichartigen Symbolen, welche wir als Abzeichen der Schiffe, als Wappen der Gaue und Ortschaften, ferner als Amuletten u. a. kennen gelernt haben; auch die mannigfachen Strichzeichen, die sich zu allen Zeiten auf den Gefässcherben finden, werden wohl Eigentumsmarken sein . . .; überall ist der dargestellte Gegenstand zugleich die Verkörperung einer Idee; und nur in dieser Symbolik besteht seine Bedeutung" (Meyer a. a. O. 110 f.). Daran an-

schliessend ergibt sich für die Beurteilung des noëtischen Wahrheitsbegriffes der alten Aegypter ein Hinausgehen über die prähistorische Zeit; wir haben bereits eine Symbolik, die Zeugnis gibt von einem vertieften Denken, von einem Uebergange der Idee zu ihrer symbolischen Fixierung; mag die Hieroglyphen-Weisheit durch neue Datierungen noch weiter gefördert werden, für die Noëtik ist die Tatsache der kritischen Wahrheitsmessung und Wahrheitsdeutung im Natur- und Menschenleben gegeben, und ein fein abgegrenzter Ideenreichtum gibt Zeugnis von der regen Geistesarbeit der alten Nilbevölkerung lange vor der biblischen Zeit. Die Gräber von Abydos und Negada erzählen von dem intensiven Suchen des Aegypters nach dem Stein der Weisen, und wir können, auf Erman und Meyer gestützt, sagen: Der Aegypter ist Idealist in seiner Naturerfassung; er gibt seinen Gedanken jenen schemenhaften Charakter, der in den Pyramidenmalereien, in den Steinverzierungen seinen bildlichen Ausdruck gefunden hat. Was der Bewohner in der fruchtbaren Nilniederung in grandioser Vegetation sich entwickeln sah, das überträgt er in seiner abstrahierenden Geistestätigkeit auf seine Natur-, Menschen- und speziell Seelenauffassung, und Wahrheit war für ihn das Auswachsen der Beobachtung in ungemessene Welträume mit eventueller Wirklichkeit; die Pyramiden, „Bauten der Ewigkeit", suchten dazu den Wahrheitsgehalt in der Erscheinungen Flucht festzuhalten, und so haben wir bei den Aegyptern eine Philosophie in Stein und Granit. Es ist für uns belanglos, zu untersuchen, wie der Aegypter seinen Götter- und Unsterblichkeitsglauben, seine ethischen und religiösen Ideen im einzelnen in seinen Kulturdenkmälern projizierte, auf alle Fälle war für ihn Wahrheit „das Hinausgehen der Idee über Welt und Schauen".

δ. Eine ähnliche Beobachtung machen wir auf Grund der neuesten Babelforschung, der Ausgrabungen zwischen Euphrat und Tigris bei dem zweitältesten, in Inschrift und anderen Literaturdenkmälern erreichbaren historischen Volke der Babylonier. Winckler, Jeremias und neuestens Lehmann haben uns die Rätsel der Keilschrift gelöst und damit den Einblick in das Wahrheitsstreben der alten Babylonier ermöglicht. Besonders begegnen wir hier einer ausgebildeten Theorie des Wahrheitssuchens, die z. B. bei den Aegyptern vollständig fehlt, da letztere jeder Theorie abhold waren: „Eins aber fehlt . . . aller wissenschaftlichen Literatur der Aegypter: jegliches theoretische Interesse. Die praktische Aufgabe dominiert ausschliesslich; ein Problem um seiner selbst willen zu untersuchen, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen, und wo sie sich einmal zur Spekulation erhoben, bewegt diese sich immer in den Formen eines theologischen Mystizismus" (Meyer a. a. O. 152). In Babylonien und Assyrien haben wir in den geordneten Lebensverhältnissen, in den kodifizierten Rechtsanschauungen, in den Handels- und Völkerrechts-

beziehungen die Ansätze zur reflexiven Theorie, die zuletzt auch auf die Prinzipien des Denkens, des Lebens- und Wahrheitswertes eingeht[1]). Wenn auch die philosophisch-theologisch-historischen Deduktionen von Friedrich Delitzsch, wie Oettli und Zimmern später überzeugend nachgewiesen haben, ohne Zweifel über den objekten Wert der aufgefundenen literarischen Denkmäler hinausging, so ist doch nach den Untersuchungen von E. Huber „die Personennamen aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin 1907" nicht mehr zu zweifeln, dass wir, wie Kugler in seinem geistvollen Buche „Sternkunde und Sterndienst in Babel" betont, in dem Kulturlande von Mesopotamien die Anfänge systematischer Theorien von Wahrheitsproblemen haben. Freilich „werden wir annehmen dürfen, dass die ältesten erhaltenen Urkunden von der Zeit der Schrifterfindung" (Urkunden, die über solche Theorien handeln. D. V.) nicht sehr weit abstehen und die Vorstufen in Sinear eben so rasch durchlaufen sind, wie in Aegypten in der Zeit der letzten Horusdiener von Menes (Meyer a. a. O. 437). Aber es kommt die heute ziemlich allgemein zugestandene Tatsache hinzu, dass die babylonische Kultur, die Geistesbildung der Sumer, von der ägyptischen Kultur manches entlehnt hat, was dem Berichte der hl. Schrift nicht widerspricht. Ein grosses Hindernis bietet allerdings die bis jetzt noch mangelhaft erreichte Fixierung der einzelnen Kulturepochen Babylons, was erst nach Beantwortung der Entstehungszeit der Tontafeln des Asurbanipal möglich ist. So viel steht aber heute schon fest, „dass man (in Sinear) anfing, sich (nach den Beobachtungen der Erderscheinungen) am Himmel genauer zu orientieren und die einzelnen Sterne zu Gruppen zusammenzufassen ... und zweitens, dass man einige dieser Sternbilder mit den Göttern in Verbindung setzte und somit auch glaubte, dass sie von diesen Sternen aus das Geschick beeinflussen und verkünden. Aus diesen Elementen ist dann im ersten Jahrtausend, von dem neuen semitischen Stamm der Chaldäer, der damals in Sinear eindrang, ein ausgebildetes System der Sternkunde und Sterndeutung entwickelt worden; die chaldäische Astrologie, welche zwar, wie die ältere Deutung einzelner Himmelszeichen ... durchaus den praktischen Zwecken der Vorausberechnung des Schicksals dienen will, aber diese Aufgabe methodisch in die Hand nimmt und so auf empirischer Grundlage „zugleich die erste Wissenschaft der Astronomie begründet[2])" ... (Meyer a. a. O. 527 f.). Infolgedessen ist der mit scharfer Sinneswahrnehmung und ernstem Denkstreben ausgerüstete Chaldäer der erste, der sich reflexiv Rechenschaft über den Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt seiner aus der täglichen exakten Beobachtung gewonnenen Ideen

[1]) Vgl. Hilprecht, Explorations in Bible Lands 1903.
[2]) Von uns gesperrt.

und Denkresultate gibt. Die sogenannten „Wahrsprüche" sind die von den Griechen uns literarisch aufbewahrten Niederschläge des chaldäischen Wahrheitssuchens, und erst Zimmern, Kugler, der nach Meyers rühmlichster Anerkennung als erster die Kulturbedeutung der Chaldäer, speziell auf astronomischem Gebiete, wissenschaftlich untersucht, erfasst und dargestellt hat, haben uns die Möglichkeit verschafft, abseits von den bisherigen vielfach irrigen Ansichten eines Hommel, dem auch Kaulen in seinem bekannten Buche und selbst jetzt noch einige Schüler trotz der grundschürfenden Untersuchungen und Widerlegungen Meyers folgen, das Wahrheitssuchen im Lande des Paradieses heute nach mehr denn sechstausend Jahren gebührend zu würdigen. „Die wissenschaftliche Behandlung der babylonischen Sternkunde hat, nach den Vorarbeiten von Epping, Fr. X. Kugler in Angriff genommen (Sternkunde und Sterndienst in Babel I, 1907 ff.), dessen Ergebnisse durch diejenigen, zu denen von der griechischen Astronomie aus Fr. Boll, Sphaera 1903, gelangt ist, aufs beste ergänzt werden" (Meyer a. a. O. 530). Bei eingehenderem Studium muss man gestehen, dass in Willmanns verdienstvoller Geschichte des Idealismus dieser Teil (Band I „Die chaldäische Weisheit") einer vollständigen Umarbeitung bedarf, da nur die griechische Literatur benützt ist, und heute der babylonische Geist an den Quellen seiner Kulturdenkmäler belauscht werden muss. Jetzt erst kennen wir die Bussriten, Beschwörungsformeln, die hieratischen Bestimmungen und den Kodex Hammurabi mit seinen möglichen Rückschlüssen und dem objektiven Gedankeninhalt des weisen Denkers, gerechten Richters nach jenen Anschauungen von Recht und Sühne; erst jetzt hat uns Schrank in seinem lesenswerten Buche: „Priester und Büsser in Babylonischen Sühnriten", 1907, gezeigt, welchen idealen Geistesaufstieg das Volk nahm, wie es auf natürlichem Wege die Mittel und die Notwendigkeit eines geklärten Gottsuchens zielbewusst erkannte und verfolgte. — Die vorhandene Literatur, die „umfangreichen Syllabare" der Bibliothek Assurbanipals, die Schreibvorlagen und textkritischen Uebungen geben Zeugnis von dem durch ägyptische Wahrheit bereits erleuchteten Wahrheitssinn der alten Babylonier. Gern räumen wir ein, dass nur gewisse Gesellschaftsklassen diesem idealen Streben sich widmeten, allein in dem letzten Jahrtausend ging das Fortbildungsstreben, als Gemeingut des gesamten babylonischen Kulturvolkes, breitere Wege, um seinen unverkennbaren Einfluss auf das bedeutendste Kulturvolk der Antike, die Griechen, vorerst auf die in Kleinasien, auszuüben. Unter Hammurabi haben wir geordnete Rechtsverhältnisse und Urkunden von allgemein historischem Werte. „Allerdings fehlt selbstverständlich den babylonischen Urkunden der Hintergrund einer allseitig durchgebildeten geistigen Kultur, als deren Träger sich der Kaiser fühlt und deren Grundgedanken er überall in kurzem, zum Ziel treffendem Wort einen durchaus individuell geprägten Ausdruck

zu verleihen vermag; aber auch in Hammurabis Erlassen erkennen wir einen fest durchgebildeten, von geordneten Anschauungen beherrschten Reichsorganismus“ (Meyer a. a. O. 565). Wenn diese Tatsache aber von der modernen orientalischen Ausgrabungs- und gesamten Forschungswissenschaft bestätigt wird, dann unterliegt es auch keinem Zweifel, dass wir in dem systematischen Aufbau die Grundprinzipien einer in der Praxis als feste Norm bestehenden Wahrheitserrungenschaft zu erkennen haben, die in ihrem Wirklichkeitswert ein Fingerzeig für die noëtische Bewertung dieses Wahrheitsbesitzes sind. Wir müssen abschliessend sagen:

5. Zuerst hat der Babylonier seit den Tagen seiner Kulturbedeutung gesucht, geforscht, mit verständigen Sinnen beobachtet, seine Beobachtungsresultate auf induktivem Wege gesammelt und später zu einem System verarbeitet; er hat den Wert der empirischen Forschung erkannt und ihm allgemeine Bedeutung beigelegt, indem er fortan nach bestimmten Regeln seine Welt- und praktische Lebensanschauung formulierte und damit die Denkresultate nach der Weisung von allgemein gültigen Prinzipien erweiterte, ergänzte und somit sich selber vergewisserte über den relativen Wert der Wahrheit. Die Antwort auf die Frage: „Quid est veritas?“ lautet demnach vom babylonischen Standpunkte: Wahrheit ist die Gleichförmigkeit zwischen dem Erkenntnisinhalt und dem objektiven Realbestand in dem Natur- und Menschheitswirken; der Grund für diese Konformität ist als Tatsache erster Ordnung hinzunehmen, denn jeder Zweifel würde vor dem Sonnengotte Schemesch nicht bestehen können. Mensch und Natur sind wahr, wirklich und als solche erkennbar. Wahrheit ist ferner nach babylonischem Ermessen die Konnexbeziehung zwischen Erkennen und Wirklichkeit, zwischen Realdasein und dem idealen Geistesbild, zwischen geordnetem Aufbau der Gedankenreihen und ihrem praktischen Lebenswerte und endlich zwischen dem Geschaffenen und einem „Zeit- und Raumlosen“, zwischen Mensch und einem höheren Schaffungs- und Fruchtbarkeitsprinzip. Zu begrüssen wäre es, aber nicht zu verwundern, wenn neue Tontafeln und Zylinder gar allgemeine noëtische Sätze und Ausführungen enthielten, und so der noch nicht ganz lückenlos geschlossene Beweis erbracht würde, dass Athen nicht allein den Inhalt, sondern sogar die Form seiner Denkweisheit Babylon entlehnt hat. Die Priorität des Wahrheitssuchens in systematischer Form gebührt also den Gelehrten und Weisen, die sich um Hammurabi sammelten und mit ihm den Zusammenhang zwischen Welt- und Naturgeschehen, zwischen Einzelbeobachtung und bleibendem Gedankenbild einerseits und dem transzendentalen Gesamtbild, dem Schicksal über den Sternen anderseits, aus den Sternen — Gedanken und andere Vorgänge — Konstellationen zu erkennen und auf das individuelle und Völkerleben an-

zuwenden suchten. „In ihrer Gesamtheit zeigen dieee Tatsachen, dass bei denjenigen Völkern und Gebieten der Alten Welt, die überhaupt zu einer höheren Kultur fortgeschritten sind, diese Entwicklung etwa im fünften Jahrtausend v. Chr. begonnen hat. Aeusserlich ist sie dadurch erkennbar, dass diese Völker Spuren ihres Daseins hinterlassen haben, die sich bis auf unsere Zeit erhalten haben; ihr inneres Wesen besteht darin, dass sie ein geistiges Leben entwickeln, dass ihnen eine von allen anderen unterschiedene Sonderart, eine Volksindividualität verleiht und sie dadurch weiter zu historischem Leben und historischer Wirkung befähigt. Im einzelnen ist diese Entwicklung hier etwas früher, dort etwas später erkennbar, verläuft bald rascher, bald langsamer, bis das Volk entweder in das sich bildende und immer mehr verbreiternde Bett des vollen geschichtlichen Lebens eintritt, oder aber ein Zustand erreicht worden ist, über den es nach seiner Veranlagung und den äusseren Bedingungen seines Daseins, solange diese sich nicht ändern, nicht mehr hinauskommen kann“ (Meyer a. a. O. 840 f). Dieses vorausgesetzt, ist das Wahrheitsproblem das letzte in seiner theoretischen Fixierung, das erste in seiner praktischen Bearbeitung, und bei den Babyloniern trifft Theorie und Praxis zusammen. Es ist bis jetzt nicht genügend gewürdigt worden, weil uns die Tafeln von Assurbanipal Bücher mit sieben Siegeln waren und die Berichte griechischer Schriftsteller aus zweiter Quelle geschöpft waren. Willmann hat den ersten Versuch gemacht, der angesichts des zerstreuten Materials im letzten Grunde für die gesamte Behandlung der vorgriechischen Zeit missglücken musste und auch missglückt ist, ohne dass dadurch das Verdienst des grossen Philosophen auch nur im geringsten geschmälert wird. — Was von den Babyloniern gilt, ist auch von den Chinesen in ihrer ältesten Kulturepoche zu konstatieren. Ihre Literatur ist schon umfangreicher, und für sie gelten die Forschungsresultate Schraders über die Indogermanen in geringer Verschiebung, indem nämlich bei den Chinesen die Geistesentwicklung einen merklichen Stillstand zu verzeichnen hat. Aber auch bei ihnen wie bei den Völkern des Veda ist der Erkenntnisausgang die Natur und die Vorgänge im Natur- und Menschenleben. Es sind die fortlaufenden Beobachtungen der Gegenstand angestrengten Nachdenkens, und Wahrheit ist für sie die Uebereinstimmung des Erkennens mit dem beobachteten Einzelzug eines Gegenstandes oder einer Handlung. Der Indogermane gab sich darüber schon mehr Rechenschaft als der Chinese, aber trotzdem ist bei ihm kein System der Noetik ausfindig gemacht worden; Deussen hat uns in seinem Buche „Sechzig Upanishads“ 2. Aufl. 1905 und „Philosophie der Upanishads“ 2. Aufl. 1901 und Dahlmann in seinem „Idealismus der indischen Religionsphilosophie“ 1901 mit den Denkgesetzen und noetischen Prinzipien der indischen Weisheit vertraut gemacht. Deussen hat dann die Unter-

suchungen in dem Werke: „Die nachvedische Philosophie der Inder — die Philosophie der Chinesen und Japaner“ 1908 zu Ende geführt und im „System des Vedânta“ für die weiteren Untersuchungsfragen den Boden in mustergültiger Weise geebnet und zwar für die altvedische Periode, den Rigveda, für die jungvedische Zeit, das Upanishad, und die nachvedische Epoche, wo das Mimausa, Vedânta, Nyâya, Vaiçeshikan, Sânkhya, Yoga eigene Blüten philosophischer Grundorientierung trieben. In allen einzelnen Systemen finden sich die gemeinsamen Merkmale für die Beantwortung der Wahrheitsfrage: Wahrheit ist der reale Kern des objektiven Sach- und Tatbestandes, die Konformität zwischen Sein und individueller Kenntnisnahme, welch letztere eine allgemein gültige Bedeutung für sich beansprucht und zuletzt die Personifizierung geistiger Wesen nach den ausgeprägten Sinneswahrnehmungen und ihren unkontrollierbaren Ausdehnungen ins Phantastische ist, was bei dem Pantheismus des Rigveda, besonders des Vedânta, zur Geltung kommt. — Die sogenannten Hermetischen Bücher sind reich an noëtischen Ansätzen, und grübelnd geht der Weise in seinen uns erhaltenen Hymnen der Wahrheitsquelle nach, und die Weisheit spricht von sich selber in dem X. Hymnus des Rigveda: „Ich bin die Herrscherin, die Schätze um sich her sammelt, denkend. . . . unerfasslich im Denken sind, die alle von mir leben“ (bei Willmann a. a. O. I 89). Es ist hieraus zu folgern, dass nach der alten Philosophie der Inder die Wahrheitsquelle unerfasslich ist in ihrer Tiefe, ihrem Werte und in ihrem heiligen Ursprunge. Nur dem denkenden, d. h. wahrheitsliebenden und wahrheitssuchenden Menschen sendet die Wahrheit durch „Sonnenlicht und Farbenpracht“ Lichtstrahlen gesteigerter Weltordnung entgegen, und dem willigen Herzen wird Götterglaube, Jenseitshoffnung und selbstlose Nächstenliebe zuteil: das sind die praktischen Wahrheiten. Es ist heute eine erleichterte Arbeit, aus den gut interpretierten Rigveda-Upanishad- und Vedântatexten ein System noëtischer Leitsätze herauszufinden, das eine dankenswerte Brücke zum Verständnis der kretischen, altgriechischen und sogar aristotelischen Wahrheitsbestimmung bildet. Der Kern aus dem zusammenfassenden Verständnis der Wahrheitsbegründung der gesamten indischen Philosophie lässt sich wie folgt bestimmen: Im Verein mit einer angeborenen Neigung zu Wahrheitsverständnis und Wirklichkeitswürdigung steuert die geübte Beobachtung zur durchdringenden Erfassung von Mikrokosmus und Makrokosmus, gibt sich gelegentlich selber Rechenschaft über die Realität des Denkens und Forschens und erkennt als Antwort auf die Frage: „quid est veritas?“ den Satz: Wahrheit ist Natur-Welt-, Selbst- und Jenseitsbestimmung im richtigen Anlehnen an die Sinne und deren gemeinsame Tätigkeit mit Geistesgrübeln und Seelenschauen.

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium. Auctore: J. Gredt O. S. B. Romae 1913. VIII, 298 p. 1,50 *Fr.*

Wie der Untertitel des beinahe 100 Seiten starken Büchleins andeutet, will der Verfasser eine psychologisch-erkenntnistheoretische Untersuchung über den kritischen Realismus und die Gegenständlichkeit der sinnenfälligen Eigenschaften anstellen. Aus der ganzen Abhandlung tritt sichtlich das Bestreben hervor, keine der zur Sache gehörigen Tatsachen der neueren Naturwissenschaft und Psychologie zu übersehen. Ueberhaupt zählt vorliegende Schrift zum Besten, was der strenge Realismus zu seiner Selbsterhaltung vorbrachte. Trotzdem müssen wir zu unserem Bedauern dem sogleich hinzufügen, dass der Verfasser seinen Geist und seinen ungewöhnlichen philosophischen Scharfsinn in den Dienst einer Sache stellte, die nun einmal mit Recht als verloren gilt. Denn beim heutigen Stand der vorliegenden Frage ist die an sich vortreffliche Arbeit methodologisch als verfehlt und sachlich als unhaltbar zu bezeichnen.

Es kann nicht unsere Absicht sein, zum Belege unserer doppelten Behauptung auf Einzelheiten einzugehen. Wir wiederholten nur schon oft Gesagtes. Uns ist vielmehr daran gelegen, Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher nicht genügende Beachtung gefunden haben und doch von entscheidender Bedeutung für die Austragung des Streites sind. Wir müssen vor allem einen Standpunkt gewinnen, der nicht in, sondern über der Sache gelegen ist.

I.

Man könnte meinen, das Problem im Realismus wäre die künstliche Frucht müssigen Erfindungsdranges einiger Philosophen. Dem aber ist keineswegs so. Den Alten, soweit sie nicht dem wissenschaftlichen Zweifel an allem huldigten, waren die Gegenständlichkeit und das Ansichsein der Aussenwelt keine lösungsbedürftige Frage, sondern unmittelbar einleuchtende Gewissheit. Unleugbare Tatsachen aber, wie sie die modernen Naturwissenschaften hinstellten, warfen mit einemmal neues,

überraschendes Licht in unsere Naturbetrachtung, sie verschoben den Gesichtswinkel, unter dem wir bisher das Weltall anzuschauen gewohnt waren, diese Tatsachen schufen das unmittelbare Einleuchten von ehedem zum inhaltschweren, brennenden Problem um. Seitdem kann keine Philosophie, die es ernst mit ihrem Berufe nimmt, die einmal angeregte Frage umgehen. Sie alle müssen zu ihr Stellung nehmen.

Die unmittelbar gegebene Erfahrung ist der allein zulässige Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung, wenn sie sich von ihrer Forschung überhaupt einen Erfolg versprechen will. Die tatsächliche Erfahrung aber muss erst recht Ausgangspunkt für die Behandlung einer Frage sein, die ihre Aufstellung einzig und allein Tatsachen verdankt. All unsere Erfahrung trägt das Gepräge der Einheitlichkeit und der Einzigkeit. Der Lehrsatz von der Einzigkeit der Erfahrung war bereits bei den Alten, wenn auch mehr oder weniger unbewusst, in Geltung. Seine ausnehmend bewusste Bedeutung gewann er allerdings erst in der neuesten Zeit infolge der eigenartigen Erweiterung dessen, was wir eben unsere Erfahrung nennen.

Nicht in der Stellung, die wir zur Erfahrung einnehmen, liegt der Unterschied zwischen alter und neuer Auffassung in der Philosophie. Wir stehen immer nur einer einzigen Erfahrung gegenüber. Der Unterschied, der beide Weltauffassungen von einander sondert, ruht vielmehr in der völligen Umwertung, die sich im Laufe der Jahrhunderte an der Natur der Erfahrung selber vollzogen hat.

Für Aristoteles und die Alten war Erfahrung — um es mit einem Wort zu sagen — formell physischer Natur. Eine vom erkennenden Ich unabhängige, ansichseiende Aussenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden war Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Spekulation. In die seelische Innenwelt vermochten sie nicht anders einzudringen als von der Aussenwelt her. Das beseelte Wesen war ihnen in erster Linie Körper, ein Stück Aussenwelt. Wenn man auf einen Untergrund des Körpers, auf eine Seele schloss, so geschah das nur, weil sich in seiner Tätigkeit eine andere Gesetzlichkeit äusserte, als im leblosen Körper. Hinsichtlich des Wertes für die Erfahrung stehen beide, belebter wie lebloser Körper, auf derselben Stufe. Die Seelenlehre der Alten ist eine Herleitung aus ihrer Naturlehre. Den Begriffen, auf denen sich des Aristoteles Psychologie systematisch aufbaut, haften die Spuren ihres Ursprunges, d. i. der aristotelischen Physik an. Die einzige Erfahrung war für die Alten formell physischer Natur.

Die Erfahrung hingegen, an die sich die neuzeitliche Philosophie hingewiesen sieht, trägt wesentlich psychischen Charakter. Nicht mehr die physische Welt in ihrem Ansichsein, sondern die physische Welt in ihrer wesentlichen Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung bildet unsere unmittelbare Erfahrung. Die Physik wird hier zur Funktion der Psycho-

logie. Die Aussenwelt kann nur aus dem Innenleben heraus verstanden werden. Besser könnten alte und neue Auffassung im philosophischen Denken nicht gekennzeichnet werden, als durch die jeweilige Gegenüberstellung und Aufeinanderbeziehung der Natur- und der Seelenlehre.

Erfahrung aber, ob formell psychischer oder formell physischer Natur, bleibt beidemal eine Erfahrung, unvermischte Gegenständlichkeit, objektive Aussenwelt, die sich dem erfahrenden Ich entgegenstellt. Das Ich selber fällt niemals in die Erfahrung, es bleibt immer erfahrungsjenseitig. Daher sind Subjektivismus und Idealismus ebensowenig notwendige Folgerungen aus der formell psychischen als der formell physischen Erfahrung. Einen solchen Vorwurf gegen die neue Richtung könnte nur erheben, wer in vollständiger Verkennung des wahren Sachverhaltes sich niemals ernst Rechenschaft gegeben hätte über die wesentliche Verschiedenheit zwischen erfahrendem Ich und erfahrenem Etwas.

Die Mächte aber, die eine Umwertung und Umartung der physischen in die psychische Erfahrung vollbrachten, sind eben jene unleugbaren Tatsachen der modernen Naturwissenschaft und Psychologie, die wir oben als die treibenden, schöpferischen Faktoren des Problems von der Gegenständlichkeit der Aussenwelt bezeichneten.

Eingenommen von der Richtigkeit des neuen Weltbildes, wie es ein Cusanus, Telesius und Kopernikus entwarfen, eingenommen auch von der Wahrheit der neuen Wissenschaft, wie sie Leonardo, Kepler, Galilei lehrten, entdeckte Cartesius, dass unser Innenleben ungleich reicher und verwickelter ist, als es die Induktion aus der alten physischen Erfahrung zu schliessen gestattete. Er zog darum eine scharf ausgeprägte Scheidelinie zwischen Körper und Gedankenwelt, die durch logische Induktion nicht mehr überschritten werden konnte. Sie machte für beide Welten eine eigene, selbständige Behandlung notwendig. Das Diesseits und Jenseits der Kluft, die nun zwischen Geist und Körper klaffte, begannen in der englischen Erfahrungsphilosophie sich wieder einander zu nähern. Aber zur Einzigkeit der Erfahrung kam es auch in England noch nicht. Die Zweiteilung der Erfahrung, in äussere und innere, wie sie Locke einführte, blieb lange klassisch. Erst der neueren und neuesten Psychologie gelang es, die Einzigkeit der Erfahrung wieder herzustellen, freilich nicht im Sinn der Alten, sondern im Sinn, den die vorausgegangene Entwickelung ahnen liess. Ausgehend von der unbestreitbaren Tatsache, dass uns die Aussenwelt nie anders gegeben ist als in unserer Wahrnehmung, stellte sie den Grundsatz auf: Unsere Erfahrung ist eine einheitliche und einzige, aber formell psychischer Natur. Auf diesen Boden wird sich von nun ab jede Arbeit stellen müssen, die die Objektivität der Aussenwelt im allgemeinen und die der sinnenfälligen Eigenschaften im besonderen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Sie muss von den

Tatsachen ausgehen, die an der Wurzel der ganzen Frage liegen, und daraus ihre Schlüsse ziehen.

Es wäre unseres Erachtens ein schwerer Irrtum, der Erkenntnistheorie die Aufgabe zuzuschreiben, den Wert und Machtbereich der Erkenntnisvermögen zu untersuchen. Wir könnten in diesem Punkte nichts anderes und nichts Besseres vorbringen, als es bereits die Alten taten. Ein gewaltiges Feld aber eröffnet sich der Criteriologie, wenn es gilt, den Uebergang von der alten physischen zur neuen psychischen Erfahrung vor der Vernunft zu rechtfertigen, den ununterbrochenen Fortlauf des Physischen in das Psychische aufzudecken.

Die Vergangenheit und ihre Wissensschätze betätigen sich zu wirksam in unserer geistigen Erziehung und Bildung, als dass sie nicht tiefe Spuren in unserer Denkweise zurückliessen. Unsere Philosophie ist noch weit entfernt, das logische und harmonische Ineinandergreifen zwischen naivem und kritischem Denken gefunden zu haben. Beide stehen vorläufig noch in einem gegensätzlichen Verhältnis zu einander. Althergebrachte Auffassungen lassen sich nicht einfach mit einem Schwamme auswischen und ohne weiteres neue an ihre Stelle setzen. Das Neue ergreift Platz nur in dem Grade, als das Alte verschwindet. Und dieser auf Gegenseitigkeit beruhende Vorgang ist seiner Natur nach langwierig. Die beiden in beständigem Auf- und Niedergehen begriffenen Standpunkte geraten aneinander, verwirren die Geister, ziehen Fehlgriffe und Irrtümer nach sich. Daraus erklärt sich die nicht enden wollende Fehde zwischen herkömmlicher und neuzeitlicher Philosophie. Indes, die Bewegung schreitet unaufhaltsam voran, bis sich die Umrisse ihres Wahrheitsgehaltes in klarer, bestimmter und nicht mehr zu verkennender Form zeigen. Es kann nicht in eigentlichem Sinn von einem Untergang oder einem Ueberlebtsein des alten Standpunktes die Rede sein. Das Alte lebt im Neuen in höherer, vollkommenerer Weise fort. Die Aussenwelt aus der Innenwelt heraus zu erklären, bedeutet ohne Zweifel einen mächtigen, geistigen Fortschritt gegenüber dem Stadium, das nur eine Erklärung der Innenwelt von der Aussenwelt her ermöglicht.

Jede Arbeit, die einen nützlichen, oder auch nur nennenswerten Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems liefern will, hat sich eines streng induktiven Verfahrens zu befleissigen. Sie muss ausgehen von den Tatsachen, die dem Problem das Dasein gaben. Gerade den entgegengesetzten Weg schlägt der Verfasser unserer Schrift ein. Ueberall stehen Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen oben an, denen der notwendige Ausweis ihrer Herkunft fehlt. Daraus folgen mühelos andere Ableitungen, die schliesslich in die Tatsachen ausmünden, die als Ausgangspunkt hätten dienen müssen. Das deduktive, abstrakte Verfahren leistet Grosses in der Mathematik, in der Philosophie aber und zumal bei Problemen, die aus den Tatsachen der Erfahrung hervor-

brechen, wird es wertlos, wenn nicht die strengste Induktion vorausgegangen. Eine solche Art und Weise zu philosophieren ist um so verhängnisvoller, als sie den verführerischen Schein von grosser Klarheit und Bestimmtheit an sich trägt. So philosophierte weder Aristoteles, noch der hl. Thomas, wenigstens nicht in seinen Kommentaren zum Stagiriten. Das letzte Kapitel der letzten Analytiken verrät unzweideutig, wie Aristoteles über Ursprung und Geltung der Prinzipien dachte. Jenes Kapitel ist für die ganze Aristotelische Methode von grösstem Interesse.

Wollte sich der Verfasser nun doch einmal, entgegen der durchaus berechtigten Behauptung von der formell psychischen Natur unserer Erfahrung, auf den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erfahrungswelt stellen, dann hätte er Methode und Gedankengang der Aristotelischen Schrift De anima und ihren Thomistischen Kommentar als Grundlage nehmen und unserem Verständnis näher bringen sollen. Er hätte dabei besonders die Lehre von der Identität des sensibile in actu und sensus in actu berücksichtigen müssen. Vielleicht wäre der Verfasser nebenbei zu Ergebnissen gekommen, die ihn in überraschender Weise der modernen Auffassung nahe gebracht hätten. Jedenfalls hätte er die philosophische Literatur durch einen überaus verdienstlichen Beitrag bereichert, der ihm den Dank vieler eingetragen hätte.

Es wird das ungeschmälerte Verdienst des ehemaligen Professors und heutigen Kardinals Mercier bleiben, als einer der ersten unter den kirchlich gesinnten Philosophen das uns beschäftigende Problem in seiner Neuheit richtig erkannt, scharfsinnig erfasst und mit ebensoviel Erfolg als Geschick behandelt zu haben. Ob nun die Gegenständlichkeit der Aussenwelt vermittels eines Ursächlichkeitsschlusses gefolgert werden kann, ist eine ganz andere Frage, die wir hier nicht anschneiden wollen. Vergessen wir nicht, dass die Stellung einer Frage häufig ihre Lösung an Wert und Bedeutung weit überragt.

Wir betonen es noch einmal: Anders kann die Frage nicht gestellt werden, als es die Modernen tun. Und die Antwort darauf darf nicht die Antwort auf eine andere, wenn auch scheinbar noch so ähnliche Frage sein, sondern eine Antwort, die der Fragestellung Punkt für Punkt entspricht.

II.

Die Arbeit, die uns vorliegt, ist nicht nur methodologisch verfehlt, sondern auch sachlich unhaltbar. Nicht etwa vom Standpunkt der modernen Philosophie aus, sondern von des Verfassers eigenem Standpunkt erheben wir diesen 2. Vorwurf. Wir wollen ihn begründen, indem wir des näheren eingehen 1) auf des Verfassers Lehre von dem ein- und ausgeprägten Erkenntnisbild, 2) auf seinen Wahrheitsbegriff und 3) auf seine Aufstellung der Formalobjekte der einzelnen Sinne.

1. Unser Erkennen spielt sich, trotz seiner Einheit, als ein doppelseitiger Vorgang ab. Das bestätigt uns unsere unmittelbare Erfahrung. Auf der einen Seite stellen wir eine Aktion des Erkenntnisgegenstandes, auf der anderen Seite eine Reaktion des Erkenntnisvermögens fest. Wir reden hier von der Erkenntnis im allgemeinen und von der Sinneserkenntnis im besonderen, die ja hier in Frage steht. Aktion und Reaktion aber sind Bewegungen, Veränderungen, Uebergänge von einer Zuständlichkeit in eine andere. Jede Philosophie weiss, dass Bewegung und Veränderung ihr formales Gepräge nicht von ihren Ausgangspunkten erhalten. In der herkömmlichen Sprache der Schule sagte man: Nicht der terminus a quo, sondern der terminus ad quem artet die Bewegung.

Die Gegenstände der Sinneserkenntnis gehören der physischen Welt an, unterliegen also in ihrer Tätigkeit den Gesetzen der blossen Körperwelt. Was die Tätigkeit des Körperlichen von der Tätigkeit des Seelischen unterscheidet, ist: Der Körper kann sich nur transitiv betätigen, d. h. Anfang und Abschluss seiner Tätigkeit sind, räumlich und zeitlich, wesentlich voneinander getrennt. Das Eigentümliche der Tätigkeit der Seele hingegen besteht in dem Zusammenfallen des Ausgangs- und Abschlusspunktes. Die Tätigkeit strömt gleichsam in sich selbst zurück, sie ist immanent.

Die Aktion, in der die Einwirkung des sinnenfälligen Dinges auf den Sinn liegt, ist demnach wesentlich transitiv. Ihr Anfang und Abschluss sind räumlich-zeitlich voneinander geschieden. Das Formale des Erkenntnisgegenstandes als solchem, insofern er nämlich auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt, darf daher nicht im Gegenstand an sich, sondern nur dort, wo seine Wirksamkeit abschliesst, im Wahrnehmungsorgan gesucht werden. Ausgangspunkt des Reizes, der die Wahrnehmung hervorruft, ist das Ding in seinem physischen Ansichsein. Abschlusspunkt aber ist die Wirkung des Reizes im Sinnesorgan. Eine Eigentümlichkeit der transitiven Tätigkeit, durch die das Ding auf den Sinn einwirkt, muss hervorgehoben werden. Sie kommt dem Ding nur und ausschliesslich zu in dem Augenblick, wo es die Wahrnehmung verursacht. Wenn Körper auf blosse Körper wirken, vollzieht sich die Aufnahme der Wirkung in rein leidender Weise. Anders verhält es sich, wenn ein Körper auf ein beseeltes Organ seine Tätigkeit ausübt. Das Sinnesorgan ist zwar auch körperlich. Denn nur so kann es der Einwirkung von Körpern zugänglich sein. Aber es ist nicht rein körperlich, sondern beseelter Stoff. Die Aufnahme der Wirkung des sinnenfälligen Gegenstandes im Wahrnehmungsvermögen kann nicht Leiden im eigentlichen Sinn, muss vielmehr Tätigkeit genannt werden. Leiden vermag nur der träge Stoff, im beseelten Organ hingegen wird Leiden Tätigkeit. Die eigenartige Veränderung, die der Sinn durch den formellen Abschluss der sinnenfälligen Betätigung erfährt, heisst in der Sprache der Schule

eingeprägtes Erkenntnisbild. Species impressa sensibilis bedeutet also nichts anderes, als den natürlichen Abschluss der transitiven Einwirkung des sinnenfälligen Gegenstandes im beseelten Organ.

Die Aktion des Erkenntnisgegenstandes zieht auf der anderen Seite eine Reaktion des Erkenntnisvermögens nach sich. Erkennen bezeichneten wir bereits, im Gegensatz zur Aktualisierung der Sinnenfälligkeit des Gegenstandes, als eine Tätigkeit, deren Anfang und Abschluss keine räumlich-zeitliche Trennung zulässt, also als eine immanente Tätigkeit. Ist das Erkennen wesentlich Reaktion, dann setzt es notwendig, um selbst sein zu können, eine Aktion voraus. Erst auf einen Reiz von aussen her löst sich seine Tätigkeit aus. Die formale Wirkung des äusseren Reizes, die sich dem Sinnesorgan einprägt, wird so zum Ausgangspunkt der Reaktion, die ihrerseits, wie wir sahen, ihren Abschluss eben da findet, wo sie ihren Ausgang nahm. Den formellen Abschluss der immanenten Tätigkeit nannte die Schule das ausgeprägte Erkenntnisbild. Wenn die endgültige Aufnahme des Reizes im beseelten Organ nicht auf dem Weg des Leidens geschieht, sondern auf dem Weg der Tätigkeit, dann müssen ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild in der Sinneswahrnehmung, ob auch gedanklich unterscheidbar, doch sachlich durchaus identisch sein. Es gehört zum Wesen der sinnlichen Wahrnehmung, dass das Gereiztsein des Organes ipso facto dessen Tätigkeit ist.

Aus der Darlegung der Lehre von den Erkenntnisbildern folgt mit unabweisbarer Klarheit die Tatsache, dass das Erkennen als immanente Tätigkeit niemals aus sich heraustritt, niemals ein Ding in seinem physischen Ansichsein erreicht. Was es vom physischen Gegenstand erreicht, ist der formelle Abschluss seiner sinnenfälligen Wirksamkeit im Psychischen, das eingeprägte Erkenntnisbild. Behaupten wollen, das Wahrnehmen schliesse im Gegenstand ab, hiesse das Erkennen zu einer transitiven Tätigkeit umstempeln. Es müsste ja, um zum physischen Ansichsein des Dinges zu gelangen, den räumlich-zeitlichen Abstand durchlaufen, der das eingeprägte Erkenntnisbild vom Original trennt. Will das Wahrnehmen nach etwas langen, dann muss es in sich selber greifen. In ihm aber ist nichts vorhanden, ausser was von aussen hineingelegt wurde. Wir können nicht mehr daran zweifeln, dass unser Erkennen von unserer unmittelbaren Erfahrung abhängt, und diese Erfahrung ist formell psychischer Natur. Hätte der Verfasser seine Lehre von den Erkenntnisbildern folgerichtig weitervertieft, er wäre unfehlbar zum gleichen Ergebnis gekommen.

Mit diesem Zugeständnis wäre die Zuverlässigkeit, Gewissheit und Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung noch lange nicht gefährdet. Sie sind uns vielmehr durch eine dreifache untrügliche Bürgschaft gesichert. Einmal unterliegt die transitive Betätigung der sinnenfälligen Gegenstände als physische Bewegung strengstens den Naturgesetzen, die, wie wir

wissen, in ihrer Notwendigkeit und Regelmässigkeit keine Ausnahme gestatten. Eine Störung wäre äusserer Zufall. Dann ist das Erkennen eine Reaktion und das sinnliche Erkennen eine Reaktion, die mit der gleichen Notwendigkeit erfolgt, wie die Aktion selber. Ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild sind absolut identisch. Eine dritte Bürgschaft ist in dem Umstand gegeben, dass die sinnenfällige Betätigung nicht eine blosse Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes ist, sondern dessen volle Wirklichkeit, dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel zieht.

Die erkenntnistheoretische Schwierigkeit in der Sinneswahrnehmung lässt sich beinahe ausschliesslich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen eingeprägtem Erkenntnisbild und Erkenntnisding einschränken. An der Tatsache, dass das Erkennen nur das von ihm ausgeprägte Erkenntnisbild erreicht, lässt sich ohne Widerspruch nicht rütteln, weder in der alten, noch in der neuen Philosophie. Wenn nun in der sinnlichen Wahrnehmung ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild von Natur aus identisch sind, dann bleibt nur die Frage übrig: Als was hat das eingeprägte Erkenntnisbild zu gelten? Vom Sinn ist es nicht hervorgebracht, auch war es nicht von Anfang an im Sinn vorhanden, es kam also nur von aussen her. Was aber von aussen kommt, hat eine, wenn auch noch so winzige, räumlich-zeitliche Entfernung zu durchlaufen. Es kann daher nur als Abschluss einer transitiven Bewegung oder Tätigkeit dem Sinn gegenwärtig sein. Eingeprägtes Erkenntnisbild und Gegenstand verhalten sich demnach zu einander, wie Ausgang und Abschluss einer transitiven Bewegung, mit anderen Worten: wie Ursache und Wirkung. Denn etwas anderes, als wirkliche Wirkursächlichkeit ist transitive Bewegung nicht. Nur sei noch einmal hervorgehoben, dass es sich beim sinnenfälligen Gegenstand als solchem nicht um eine Teilursächlichkeit handelt, sondern um eine Ursächlichkeit, die sich gerade so weit ausdehnt, als die Form und Wirklichkeit des Dinges selber.

Es ist nun Sache der Physik und näherhin der Psychophysik, das entscheidende Wort zu sprechen über das Verhältnis von Sinnending und eingeprägtem Erkenntnisbild, die durch eine transitive Bewegung miteinander wesentlich verbunden sind. Die ganze Physik, alte wie moderne, lässt sich mit dem einen Wort wiedergeben: Transitive Bewegung. Unter allen Arten transitiver Bewegung aber nimmt die wirkliche Sinnenfälligkeit eine Ausnahmestellung ein, insofern sie ihren formellen Abschluss nicht im blossen Stoff, sondern im beseelten Stoff hat. Die Aufnahme des eingeprägten Erkenntnisbildes vollzieht sich nicht auf rein leidendem, sondern auf tätigem Weg. Damit sind die Grenzen der Physik überschritten. Wir befinden uns in der Psychologie. Es war daher natürlich, dass bei der ungeahnten Entwickelung der Naturwissenschaften die reine Physik jene einzigartige transitive Bewegung aus ihrem Programm streichen und einer neuen Zweigabteilung, der Psychophysik, überweisen würde.

Aristoteles und die Alten konnten in dem räumlich-zeitlichen Auseinanderfallen des Dinges an sich und dem formalen Abschluss seiner sinnenfälligen Betätigung, dem eingeprägten Erkenntnisbild, kein Problem, keine lösungsbedürftige Frage sehen. Denn ihre Physik, aufgebaut auf dem Grundsatz von der Unterordnung der Ursachen und auf dem klarbestimmten Bewegungsbegriff von der einseitigen Uebertragung einer Vollkommenheit, war von einer wissenschaftlichen Geschlossenheit, Strenge und Folgerichtigkeit, die überhaupt jede Fragestellung über formelle oder nicht formelle Uebereinstimmung zwischen Erkenntnisbild und Ding an sich ausschloss. Die Form des Dinges an sich und die Form, die es der Wahrnehmung einprägt, sind nur dadurch unterschieden, dass jede einer sachlich verschiedenen Unterlage innehaftet. In sich decken sich beide Formen aufs genaueste.

An der Wiege der modernen Weltanschauung spielten sich die gewaltigen Umwälzungen in der Naturwissenschaft ab, die die alte Physik immer mehr verdrängten. Sie setzten an ihre Stelle eine neue Physik, die sich heute allgemeiner Anerkennung erfreut. Die Unterordnung der physischen Ursachen mussten ihrer Gleichordnung weichen. Der Bewegungsbegriff von ehedem mit seiner einseitigen Uebertragung einer Vollkommenheit löste sich in die Bestimmung des wesentlich gegenseitigen Austausches zweier gleichwertiger Vollkommenheiten auf. Der Verschiebung der Auffassungen und Begriffe im menschlichen Denken, die dabei unausbleiblich waren, konnte sich auch der eigenartige Ursächlichkeits- und Bewegungsfall zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisbild auf die Dauer nicht entziehen. Seitdem ängstigt und reizt das Problem der Sinneserkenntnis den Denker. Es heischt gebieterisch eine Auseinandersetzung, ehe es den Zugang zur eigentlichen Philosophie eröffnet. — Bleiben wir uns bewusst, dass wir das Problem nicht anders stellen können, als es die Modernen tun, und dass wir in seiner Lösung von der unmittelbaren Erfahrung ausgehen müssen, die formell psychischer Natur ist.

2) Nach der Ansicht aller ernst zu nehmenden Philosophen besagt Wahrheit eine Beziehung. Jede Beziehung schliesst zwei Glieder in ihrem Begriff mit ein. Letzten Grundes beruhen alle Beziehungen auf gegenseitigem (vorübergehendem oder bleibendem) Einwirken und Leiden der Dinge. Demnach muss eines der Glieder Träger oder Ausgangspunkt, das andere Zielpunkt oder Abschluss der Beziehung sein. Was der Beziehung ihr formales Gepräge verleiht, ist, wie bei der Bewegung, ihr Zielpunkt oder Abschluss. Die Beziehung nun, die wir Wahrheit nennen, hat das Eigentümliche, dass sie nicht eine Beziehung zwischen Ding und Ding, sondern zwischen Ding und einem Erkenntnisvermögen ist. Das Formale der Wahrheitsbeziehung kommt, wie ohne weiteres einleuchtet, vom Erkenntnisvermögen her. Nun aber wissen wir, dass die Tätigkeit

des Erkenntnisvermögens, in der die Wahrheitsbeziehung wurzelt, direkt keine andere Beziehung knüpft, als mit ihrem Abschluss, dem ausgeprägten Erkenntnisbild. Das ausgeprägte Erkenntnisbild indes ist nichts anderes, als das hic et nunc und in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen. Man könnte demnach leicht versucht sein, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen. Dem aber ist nur scheinbar so. Das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion auf den Abschluss einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluss der Aktion — freilich unter einem andern Betracht — zum Ausgang und auch Abschluss der Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern. — Wenn in der Sinneserkenntnis nicht nur eine wesentliche Gleichung, sondern eine wesentliche Gleichheit zwischen beiden Erkenntnisbildern besteht und das eingeprägte Erkenntnisbild der Formalabschluss einer nach Naturgesetzen sich vollziehenden Tätigkeit ist, dann kommt der Wahrheit der Sinneserkenntnis eine Notwendigkeit und Ausnahmslosigkeit zu, die auf gleicher Stufe mit jener der Naturgesetze stehen. Das Erkenntnisproblem entstand nicht etwa aus einer Anzweiflung der Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern, sondern aus der ganz neu zu Tag getretenen Gleichung zwischen eingeprägtem Erkenntnisbild und dem physischen Ansichsein des Dinges. Jede Erkenntnistheorie hat hinfort zwei Fragen zu lösen, die jede für sich eine besondere Abhandlung verlangt: die Frage nach der Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern und die Frage nach der Gleichung zwischen eingeprägtem Erkenntnisbild und dem Ding an sich.[1]) Die Lösung der ersten Frage wird uns keine grösseren Schwierigkeiten bereiten als den Alten. Mehr Aufmerksamkeit und Arbeit verlangt die Behandlung der 2. Frage, die um so mühevoller ist, als uns die Alten hierin nichts vorgearbeitet haben. Eines aber folgt auch aus unserem 2. Punkt, aus der folgerichtigen Vertiefung des Wahrheitsbegriffes, mit unabweisbarer Gewissheit: Die Wahrheit besteht

[1]) Ungerechtfertigt ist daher der Vorwurf, den der Verfasser Merciers Critériologie[5] macht (p. 56, Note 4.), als bewiese sie aller Folgerichtigkeit zuwider in n. 140 den objektiven Wert der Ideen aus dem materiellen Enthaltensein ihrer Objekte in den Gegenständen der äusseren Sinne, während sie doch bereits in n. 111 die Objektivität der Verstandeserkenntnis dargetan hätte. Der aprioristische Subjektivismus Kants — das vergisst der Verf. — wird durch den blossen Nachweis hinfällig, dass das ausgeprägte Erkenntnisbild das eingeprägte notwendig voraussetzt. Mehr bedurfte es vorläufig nicht. Später kommt dann die ganz andere Frage nach der Herkunft des eingeprägten Erkenntnisbildes an die Reihe. Unabhängig davon kann festgestellt werden, das das subjektiv hervorgebrachte ausgeprägte Erkenntnisbild auf dem von anderswoher gegebenen eingeprägten Erkenntnisbild fusst.

nicht direkt in der Beziehung zwischen Erkenntnisvermögen und Ding an sich, sondern zwischen Erkenntnisvermögen und dem eingeprägten Erkenntnisbild. Also wiederum: Unsere unmittelbare Erfahrung, auf der alle Wahrheit und Gewissheit in erster Linie fussen muss, ist formell psychischer Natur.

3) Die Streitfrage zwischen kritischen und strengen Realisten wird allgemein so formuliert: Berichten unsere Sinne die reine Objektivität oder ändern sie ihren Bericht durch subjektive Zutaten?

Der hl. Thomas[1]) schliesst klar und entschieden jede subjektive Zugabe vom objektiven Erkenntnisbild aus. Mit einer Sicherheit und Folgerichtigkeit, die nur ihm eigen sind, dehnt er die absolute Objektivität des Sinnenzeugnisses auf alle Sinne ohne Unterschied aus. Ohne das wäre der nahe Hintergrund der Wissenschaften und die allgemeine Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und damit alle Gewissheit gefährdet. Auf dem Standpunkt der alten Physik stehend konnte der Heilige ohne Irrtum nicht anders urteilen.

Der Verfasser unseres Schriftchens hält den Weg, den der Aquinate ging, ohne wesentliche Einschränkungen nicht mehr für gangbar. In der bestimmten Absicht, nicht nur die allseitige Gegenständlichkeit der sinnenfälligen Eigenschaften zu beweisen, sondern auch einen einheitlichen Schlüssel zur Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten zu bieten, schlägt der Verfasser einen Mittelweg ein. Er scheidet die Wahrnehmungsvermögen in niedere und höhere Sinne. Für Tastsinn, Geschmack und Geruch gibt er subjektive Einflüsse auf die Wahrnehmung zu. Für Gehör und Gesicht dagegen stellt er solche in Abrede. Die Schwierigkeiten, die sich für die reine Objektivität dieser beiden letzteren Sinne ergeben, sucht er aus dem Wege zu räumen, indem er als Gegenstand des Gehörsinnes nur die im Ohr schwingende Luft, als Gegenstand des Geruchsinnes nur das mit der Netzhaut in Beziehung stehende Sichtbare gelten lässt. Das sind allerdings so durchgreifende Aenderungen, dass man aus ihnen den Thomismus nur schwer wiedererkennt. An und für sich steht der Einteilung der Sinne in höhere und niedere Sinne nichts im Weg. Sie aber auf Kosten von Zugeständnissen, wie sie der Verfasser macht, durchführen, bedeutet einen Schritt von unabsehbarer Tragweite. Wahrnehmung bleibt Wahrnehmung, ob sie sich in höheren oder niederen Sinnen vollzieht. Gibt man einen subjektiven Zuschnitt des objektiven Zeugnisses bei den niederen Sinnen zu, dann ist der ernste Zweifel an der reinen Objektivität der höheren Sinneswahrnehmung auch nicht mehr hintan zu halten. Nur zu leicht ist man bei Wertung und Scheidung der Objektivität in der höheren und niederen Sinneserkenntnis Täuschungen ausgesetzt, die uns den wahren Sachverhalt verdecken. Bei der grobstofflichen Natur der niederen

[1]) Z. B. S. Th. I. qu. 85, a. 2.

Sinne drängt sich dem Beobachter das subjektive Mitbetätigtsein der Sinne als unabweisbare Tatsache auf. Nicht so bei dem mehr vergeistigten Vorgang des Hörens und in Besonderheit des Sehens. Auch die feinste Beobachtung vermag nicht unmittelbar zu unterscheiden, ob hier reine Objektivität in das Wahrnehmungsbild eingeht, oder ob auch hier der Sinn gestaltend sich betätigt. Bei einigem Nachdenken aber kommt man zu dem Ergebnis, dass selbst bei den beiden höheren Sinnen das Psychische ebensowenig ausgeschaltet werden kann, als bei den niederen Sinnen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das eigentlich Sehbare nicht anders als in Beziehung zur Netzhaut bestimmt werden kann. Das Netzhhautbild aber entsteht aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem chemischen Vorgang, der durch die Belichtung der Netzhaut veranlasst ist. Die Netzhautreizung ihrerseits ist nicht ein rein physischer, sondern ein biochemischer, physiologischer, psychischer Vorgang. Das Psychische lässt sich dabei auf keinen Fall beiseite schieben. Bezeichnet man ferner als Gegenstand des Gehörs die im Ohr schwingende Luft, so entsteht gleich die Frage, ob die im äusseren, oder mittleren, oder inneren Ohr schwingende Luft gemeint ist. Eine Scheidung dürfte kaum angebracht sein. Die Luftschwingungen im äusseren Ohr pflanzen sich in das Mittelohr fort und dringen ohne Unterbrechung in das innere Ohr ein, durch all die verwickelten Wege und Gänge hin bis zu den Cortischen Bögen und Zellen und dem nervus acusticus. Hier aber lässt sich Physisches und Psychisches nicht mehr von einander scheiden. Also auch in die Bestimmung des Gegenstandes des Gehörsinnes muss das Psychische miteinbezogen werden. Es steht somit fest, dass weder die niederen noch die höheren Sinne reine Objektivität berichten, Objektivität im Sinn der alten Physik. Freilich werden wir dadurch in die Unmöglichkeit versetzt, genau zu sondern zwischen objektivem Gegebensein und subjektiver Zutat. Wir brauchen uns darüber nicht zu ängstigen, wenn wir ohne Bedenken die These der modernen Psychologie von der formell psychischen Natur unserer unmittelbaren Erfahrung unterschreiben. Man möge ja nicht mit dem Gespenst des Idealismus, Subjektivismus und Sceptizismus drohen. Es ist eben höchstens ein Gespenst, aber keine Wirklichkeit. Psychisch deckt sich nicht mit Subjektiv und Physisch nicht mit Objektiv. Die moderne Psychologie zeigt, dass es viele psychische Zustände gibt, die auf den gleichen Titel hin objektiv sind, wie die physischen Gegenstände. Sie weist desgleichen nach, dass Ich und körperliches Individuum nicht zusammenfallen. Selbst in die Gefühle, die noch am ehesten als ausschliesslich subjektiv angesehen werden könnten, mischen sich objektive Elemente ein. Ganz neu ist überdies die Lehre von der formell psychischen Natur unserer unmittelbaren Erfahrung nicht; sie war keimhaft vorhanden in der aristotelischen Lehre von der Identität des sensibile in actu und sensus in actu.

Fassen wir Gedankengang und Beweisführung des Schriftchens, das uns beschäftigt, in einem Ueberblick zusammen, so stehen wir vor der unbeugsamen Alternative: Entweder ist sein Verfasser kritischer Realist, — was er unbewusst und in Wirklichkeit auch ist — dann beweist er das Gegenteil von dem, was er beweisen will, oder der Verf. ist strenger Realist, — was er bewusst sein will — dann zieht er seinen Schluss aus Vordersätzen, die das Gegenteil des Schlusses in sich bergen.

Auf einen Gedanken sei noch hingewiesen, der alle Beachtung verdient: Die Aussenwelt ist uns nie anders als in unserer Erkenntnis gegeben. Was individuell unserer Betrachtung vorliegt, ist die in unserer Erkenntnis gegebene Aussenwelt. Unser Erkenntnisvorgang ist, obwohl aus verschiedenen Teilen, physischen, physiologischen und psychischen, zusammengesetzt, eine individuelle Einheit und Wirklichkeit. Die wissenschaftliche Zerlegung eines wirklichen Ganzen in seine Teile und die gesonderte Betrachtung der Teile für sich ist durchaus berechtigt. Nur dürfte man nicht vergessen, dass das Vorgehen, Teile eines wirklichen Ganzen aus diesem Ganzen loszutrennen und gesondert für sich zu betrachten, eine Abstraktion, aber keine unmittelbare Anschauung der Wirklichkeitlich mehr ist. Denn abstrahieren heisst ein bestimmtes Etwas losgetrennt von allen Beziehungen, die es hat oder haben kann, in sich betrachten. Welcher Wert dem Inhalt der Abstraktion zukommt, darüber hat sich niemand klarer ausgesprochen, als der hl. Thomas im Anschluss an Aristoteles. Die physische Aussenwelt, unabhängig von unserer Erkenntnis betrachtet, hat für uns erkennende Wesen keinen anderen Wert als den der Abstraktion. Auf die äussere Sinneserkenntnis angewandt lautet die These: Die sekundären sinnenfälligen Eigenschaften sind formell psychische Qualitäten, aber mit der Einschränkung, dass sie in den primären sinnenfälligen Eigenschaften, die physischer Natur sind, als ihrem Fundamente wurzeln. Es wäre nur zu wünschen, dass alle vorurteilsfreien Philosophen sich zum Satz des kritischen Realismus bekännten und ihre Kräfte zu einem gemeinsamen Lösungsversuch vereinigten. Mag die in jeder Beziehung befriedigende Lösung vielleicht noch in ferner Zukunft liegen, bedenken wir wohl, wie viele Jahrhunderte das philosophische Mittelalter sich an dem Universalienproblem abmühte, bis endlich doch die allseits befriedigende Lösung sich fand.

Beuron. **P. Aloys Mayer O. S. B.**

Naturphilosophie.

Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des religiösen Glaubens. Mit einem Vorwort zur Kantfrage. Von Hugo Bund. Berlin 1915, Hause.

Mit dieser Schrift schenkt uns der Vf. eine angenehmere Gabe, als er dies mit seinem „Kant, der Philosoph des Katholizismus" getan. Freilich hat er uns durch das Zurückkommen auf jene Schmähschrift die Freude an dieser sehr getrübt. Er zeigt, wie die Naturwissenschaften, die so häufig gegen den Glauben missbraucht werden, demselben gerade zur Stütze dienen, und zwar nicht bloss insofern sie, wie Zeller meint, eine fromme Stimmung erzeugen könnten, während sie dem Inhalt des Glaubens widersprächen; sondern er weist ihnen einen Einfluss auf die religiöse Erkenntnis zu.

Aber das können wir nur von dem zweiten seiner Beweise, dem aus der Gesetzmässigkeit in der Welt, die von der Naturwissenschaft in immer deutlicheres Licht gestellt wird, zugeben. Die erstaunliche Ordnung in der Welt lässt sich nur durch eine höhere Intelligenz erklären. Dagegen kann das erste Argument aus der Unermesslichkeit der Welt in Raum und Zeit, die allerdings von der Naturwissenschaft immer mehr erweitert wird, für sich nur zu einer frommen Stimmung führen, die, wenn man nicht bereits den Urheber dieser Unermesslichkeiten anerkennt, nur ein unbestimmtes Schaudern vor dem Erhabenen, Ueberwältigenden, nicht aber schon Religion ist.

Sehr anschaulich schildert der Vf. diese Stimmung z. T. nach Dichtern. Der Mensch erkennt sich gegenüber dieser Unendlichkeit als ein Stäubchen, als eine Eintagsfliege, „schwebend über dem Meere der Ewigkeit und Unendlichkeit", und „das ganze Treiben dieser Welt nur noch als einen flüchtigen Traum". Von dieser Eitelkeit wendet er sich ab nach oben, und die Weltentsagung, das Kloster ist die konsequente Folgerung. Nur droben findet er einen Halt.

In dieser Beweisführung zeigt sich deutlich, dass sie die religiöse Erkenntnis bereits voraussetzt, dieselbe nur verstärken, affektiv machen kann, wie der Vf. auch eigentlich zugesteht, wenn er erklärt: „Um wie viel mehr muss doch das alles [der Ekel an dem Treiben dieser nichtigen Welt] der Fall sein für den, dem die Existenz einer anderen Welt längst schon zur Gewissheit geworden, und dem weit darüber hinaus nunmehr auch noch durch die kosmologische Perspektive in voller Tat und Wahrheit das ganze Treiben dieser Welt nur noch als flüchtiger Traum erscheint."

Beweiskraft erhält die Unermesslichkeit der Welt erst dadurch, dass man sie mit der Gesetzmässigkeit und Ordnung verbindet. Eine geringfügige Ordnung könnte wohl auch ohne Intelligenz zustande kommen, aber eine so gewaltige, allen Vorstellungen spottende, unermessliche Ordnung kann nicht von selbst entstehen.

Die Art und Weise, wie der Vf. von der Unermesslichkeit des Universums spricht, arbeitet sogar den atheistischen Naturwissenschaftlern in die Hände: Schon der Ausdruck „unendlich" für erstaunlich gross ist verfänglich. Die Monisten stützen sich gerade auf die Unendlichkeit der Welt und die Ewigkeit des Weltganges für ihre Gottesleugnung, für die Selbständigkeit des Universums. Seine Ausdrücke von Nebel zu Nebel und wieder Nebel decken sich mit dem ewigen Kreislauf der Atheisten.

Es lässt sich aber umgekehrt zeigen, dass das Universum in Raum und Zeit begrenzt ist, und daraus folgt mit Notwendigkeit, dass es nicht aus sich, durch sich sein kann. Der Vf. meint, die Naturwissenschaften zeigten ein doppeltes, ein Janusgesicht, es lägen in ihnen Motive zum Unglauben. Das ist durchaus zu bestreiten. Keine einzige Tatsache, kein einziges Naturgesetz kann angeführt werden, welches gegen die theistische Weltauffassung streitet. Die Naturforscher überschreiten ihr Gebiet, wenn sie über das Uebersinnliche, Ueberweltliche Behauptungen aufstellen. Es sind meistens Herzensbedürfnisse, welche Gott nicht anerkennen wollen, und Ueberhebung; weil sie gar manche neue Entdeckungen gemacht, gar manches seither Unerklärte erklärt haben, wenigstens durch Hypothese erklärt zu haben meinen, kommen sie zu der Ansicht, sie könnten alles naturwissenschaftlich erklären.

Sehr unerquicklich ist die erneute Polemik gegen die Kantianer, speziell gegen Vaihinger, und die Wiederaufnahme der Verdächtigungen der katholischen Kirche. Offenbar hat der Verfasser das ihm am verhassteste Objekt aufgegriffen, um es Kant aufzuhängen; damit hat er geglaubt, ihn am wirksamsten bei einer grossen Anzahl von Gesinnungsgenossen kompromittieren zu können. Da könnten wir mit weit grösserem Rechte unredliche Motive annehmen, als er sie den Katholiken unterschiebt, wenn sie die Naturwissenschaft in den Dienst des Gottesglaubens stellen. Sie sollen dies „allein nur in allgemein hierarchischem Interesse" tun, „zu ihrer eigenen, wie der Kirche Verherrlichung". Schon in seinem früheren Werke hatte er „ausführlich besprochen, wie die Lage der heutigen exakten Forschung in der Tat eine derartige ist, dass die Kirche durch die frommen und gelehrten Väter der Gesellschaft Jesu sich ihrer wirklich auch mit vollstem Rechte für ihre Zwecke hat bemächtigen können!" Für die Feinde der Kirche gibt es, wenn es sich um deren Verleumdung und Verdächtigung handelt, kein Sittengesetz, der Zweck heiligt die Mittel. Zwischen Kant und Katholisch gähnt ein so tiefer Abgrund, dass nur böser Wille ihn verdecken und gar Kant als Philosophen des Katholizismus ausgeben kann. Gegenüber Vaihinger zeigt er sich besonders darum so empört, weil derselbe schon seit längerer Zeit die Kantsche Spekulation als Alsobphilosophie erkannt, aber nicht den Mut gehabt, dies zu veröffentlichen, bis das kräftige Auftreten Nietzsches ihn zu dem Wagnisse ermutigte.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Theodicee.

Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken. Von Dr. Guill. Pletschette. Paderborn 1914, Ferd. Schöningh. 251 S. 8°. ℳ 3.

Der Verf. will an der Hand des Aristoteles die Beweise für das Dasein Gottes entwickeln und dann dartun, wie sich zu diesen Beweisen das reifere moderne wissenschaftliche und philosophische Denken verhält (18).

Nach einer frischen und ansprechenden Erörterung über die Methode und Befähigung des Aristoteles und über seine Naturphilosophie als Grundlage seiner Theologie legt er die drei Gottesbeweise aus der Zweckbeziehung, den Vollkommenheitsgraden und der Bewegung vor und weiss sie mit Scharfsinn und Erudition zu vertreten.

Leider sehe ich, dass ich ihn durch ein mir früher in einer Schrift untergelaufenes Missverständnis zu einem Irrtum bezüglich des Beweises aus der Bewegung, der freilich nur einen untergeordneten Punkt betrifft, verführt habe (94 ff.). Es handelt sich um das erste der drei Argumente, mit denen Thomas v. A. in C. G. 1, 13 nach Aristoteles Physik 7, 1 beweist, dass die Reihe der bewegenden und wieder bewegten Dinge nicht ins Unendliche geht. Ich hatte, was Vf. billigt, dieses Argument S. 96 f. der „Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und Aristoteles" für hinfällig gehalten, weil ich an eine Bewegung dachte, wo das eine hinter dem andern steht und es in grader Linie vorwärtsbewegt. Das ist nicht richtig. Wie mich fortgesetzte Studien überzeugt haben, ist an die von Aristoteles angenommene Kreisbewegung des Universums zu denken. Folgten sich die Sphären, deren höhere jedesmal die niedere herumführt, ohne Ende, so würde der äusserste Umschwung einen unendlichen Umfang haben und doch an einem Tage vor sich gehen. Aristoteles hat also vom Standpunkte seines kosmischen Systems vollkommen richtig gefolgert; vgl. den Kommentar des Ferrariensis zu dieser Stelle von C. G.

Zu beanstanden ist S. 49 der Satz: „auch gibt es dort (in der überirdischen Region) keine erste Materie". Da die himmlischen Sphären und die Gestirne Körper sind, so bestehen auch sie, so gut wie die unterhimmlischen oder sublunarischen Körper, nach Aristoteles aus Materie und Form, nur kann ihre Materie keine andere Form annehmen, als sie hat.

Das K. 7: Der aristotelische Gott und die Welt, befriedigt weniger. Vf. meint S. 133 f.: „Indem Aristoteles die Transzendenz Gottes zu sehr betonte, hat er die Erforschung seines Verhältnisses zur Welt vernachlässigt. Und das ist die klaffende Lücke seines theologischen Systems. Das Verhältnis Gottes zur Welt, das war im ganzen Altertum die gefährliche Klippe, an der das Denken auch der ernsten und grössten Philosophen scheiterte. Sogar Plato liegt der Gedanke einer Schöpfung aus nichts ferne. Was speziell die Stellung des aristotelischen Gottes zur Welt angeht, so wurden

über diese Frage in den letzten Jahrzehnten heftige Kontroversen geführt, zuerst von Zeller und Brentano, dann von Stöckl und Rolfes . . . Rolfes mit Brentano verteidigt die Thesis, es könne Gott im Sinne des Aristoteles ein Erkennen der Welt sowie ein schöpferisches und überhaupt tätiges Eingreifen in diese nicht abgesprochen werden. Wir sind mit Stöckl der Ansicht, dass wohl niemals die Streitfrage endgültig entschieden werden wird."

Was uns angeht, so wollen wir an dieser Stelle mit dem Verfasser hierüber nicht rechten. Wir meinen nur a priori die Erwägung anstellen zu dürfen, dass es doch mit einem philosophischen System eigen bestellt sein müsste, wenn es über diese eigentlichen Grundfragen aller Spekulation im Unklaren liesse. Da jedoch der Vf. sich am Schlusse dieses Kapitels S. 144 ff. für seine Auffassung auch auf die Auktorität des vortrefflichen Willmann in seiner Geschichte des Idealismus I 510 ff. beruft, so möge er uns erlauben, ihn aufmerksam zu machen, dass Willmann, was ja Pletschettes im wesentlichen schon früher fertig gestellte Arbeit noch nicht berücksichtigen konnte, in einer neueren Schrift, 3. Teil der philosophischen Propädeutik, Freiburg 1914, Herder, sich, wenn wir so sagen dürfen, in einer Art Palinodie also vernehmen lässt: „Aristoteles hat keinen formulierten Schöpfungsbegriff, aber darum darf man ihm nicht die Meinung zuschreiben, dass der Nus die Weltherrschaft mit dem Sphärengeist, der den Himmel bewegt, und der Physis, als dem Inbegriff der Entelechien, teile; diese sind vielmehr im Nus eingeschlossen, wie bei Plato in Zeus' Natur ein königlicher Geist und eine königliche Seele innewohnen" (107). Und in der Anm. 10 derselben S. 107 fügt er bei: „Nach dem oben Gesagten sind die Stellen des § 34 ‚Die aristotelische Gotteslehre' (Geschichte des Idealismus I), welche sich der Zellerschen Auffassung nähern, zu berichtigen, womit auch die Argumente von Rolfes (‚Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt', 1892) zur Geltung kommen".

Den zweiten Teil seiner Arbeit, in dem der Gottesbeweis der Vorzeit gegenüber der modernen Wissenschaft behandelt wird, hat der Vf. sachentsprechend in der Weise eingerichtet, dass er zuerst die Naturphilosophie des Aristoteles und seine Theorie der Bewegung am Massstabe des fortgeschrittenen Wissens der Neuzeit prüft, um den Schluss zu ziehen, dass die Mangelhaftigkeit seines positiven Wissens der Geltung seines teleologischen und kinetischen Gottesbeweises keinen Eintrag tut. Sodann wird die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes und endlich die Kantische Kritik der Gottesbeweise besprochen,

Den schönen Abschluss des Ganzen bildet ein Kapitel mit der Ueberschrift: Der Gottesbeweis und die Leuchten der modernen Wissenschaft, mit erhebenden Bekenntnissen der grössten Forscher zum Glauben an den wahren Gott.

Köln-Lindenthal. **Dr. E. Rolfes.**

Ethik.

Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Von V. Cathrein S. J. Freiburg 1914, Herder. 3 Bde.

Dieses grossartig angelegte Werk des hochverdienten Vf.s bildet die notwendige Ergänzung und Krönung seiner hervorragenden Moralphilosophie; denn nach ihm ist Moralphilosophie ohne diesen historischen Nachweis nicht möglich. Gewiss liefert derselbe die schlagendste Widerlegung der falschen, insbesondere der evolutionistischen Theorien über den Ursprung der Sittlichkeit.

Es war dies allerdings eine schwierige Aufgabe, und wir glauben es dem Vf. wohl, dass sie ihm unsägliche Mühe verursacht hat. Man braucht nicht mit ähnlichen Studien sich befasst zu haben, um dies zu verstehen. Ein Material, ein so zerstreutes, allseitiges Material für so starke drei Bände mit 694 + 653 + 583 Seiten auch nur zusammenzubringen, scheint ein ganzes Menschenalter zu fordern. Es übersteigt die Kräfte eines einzelnen, aber die Mitglieder einer Genossenschaft haben den grossen Vorteil vor uns Weltpriestern voraus, dass sie in stetem Verkehr mit auf den verschiedensten Gebieten orientierten Mitbrüdern leben, die ihnen hilfreiche Hand bei ihren literarischen Arbeiten bieten können.

Doch diese unsägliche Mühe ist reichlich belohnt: Der Vf. hat den vollgültigen Beweis geliefert, dass alle Völker, auch die tiefstehendsten, nicht etwa bloss in einigen allgemeinen ethischen Grundsätzen, sondern in allen Geboten des Dekalogs übereinstimmen. Es sind nicht gerade alle Völker in absoluter Allgemeinheit befragt worden, aber doch so viele, dass ein durchaus hinreichender Induktionsbeweis gegeben ist, und nicht nur Ethiker, sondern, bei dem innigen Zusammenhange zwischen Ethos und Religion, auch die Apologeten werden ihm Dank wissen, zumal er speziell nachgewiesen, dass die Sittlichkeit eine ursprüngliche, nicht eine erst auf späterer Stufe auftretende Zugabe zur Religion bildet. Auch die Ethnologen können viel aus dem Werke lernen, sie sind aber so sehr in ihren evolutionistischen Vorurteilen befangen, dass sie für die entgegenstehenden Forschungen gar kein Verständnis zeigen. Hat doch Wundt den Nachweis A. Langs und W. Schmidts von der reineren Sittlichkeit und Religion gerade der primitivsten Völker einfach abgelehnt mit der Verdächtigung, ihre Forschungen seien von religiösen Motiven beeinflusst. Aber gerade umgekehrt stützt sich sein grosses völkerpsychologisches Werk ganz und gar auf das unbewiesene darwinistische Dogma und den tierischen Urstand des Menschen.

Der erste Band behandelt die Kulturvölker, die Naturvölker Europas, Asiens und Afrikas (nördliche Hälfte), der zweite die Südhälfte der Naturvölker Afrikas und die Naturvölker Nordamerikas, der dritte die Naturvölker Südamerikas, Australiens und Ozeaniens.

Das Ergebnis dieser allseitigen, sorgfältigen Durchforschung der Menschheit ist kurz zusammengefasst folgendes.

Alle Völker, auch die in der Kultur am tiefsten stehenden, haben einen Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen, die einen unverlierbaren Gemeinbesitz der Menschheit bilden. Alle unterscheiden zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, zwischen guten und bösen Menschen. Ueberall wird das Gute als erstrebenswert anerkannt und gebilligt, während das Böse, das Laster als verabscheuungswürdig gilt. Das Gute wird belohnt und gelobt, das Böse getadelt und bestraft. Die allgemeinen Grundsätze, dass man das Gute tun, das Böse meiden, dass man kein Unrecht tun, dass man andern nicht zufügen solle, was man nicht erdulden mag u. dgl., begegnen uns praktisch überall. Desgleichen sind die allgemeinen Gebote, dass man nicht ungerecht töten, nicht ehebrechen, stehlen, falsches Zeugnis ablegen solle, in ihrer allgemeinen Form überall bekannt. Damit steht nicht in Widerspruch, dass sie z. B. in manchen Fällen die Tötung eines Menschen für zulässig halten, wo wir sie mit unserer besseren Erkenntnis verurteilen müssen. Das sind Verirrungen, die sich meist aus den konkreten Verhältnissen, in denen die Wilden leben, leicht erklären lassen.

Sodann ist wohl zu beachten: Obwohl sehr oft nicht nach den erkannten Grundsätzen gehandelt wird — was übrigens bekanntlich auch bei den Zivilisierten der Fall ist —, stets sucht sich die Erkenntnis des Guten durchzusetzen und gegen das Böse zu reagieren. Die Begriffe der Schuld und Unschuld, des Verbrechens, der Sühne und Strafe finden sich überall. Ueberall sucht man sich durch Prozesse, Zeugen, Eide, Ordalien oder Zaubermittel von der Schuld des Angeklagten zu überzeugen, bevor man ihn straft. Wird seine Unschuld erwiesen, so bleibt er straffrei. Man hat also die Ueberzeugung, dass nur der Schuldige gestraft werden darf. Die Strafe ist auch nicht für alle Vergehen gleich, das schwerere Verbrechen wird schwerer bestraft. Man hat behauptet, auf den untersten Kulturstufen sei das Gute das dem einzelnen, nicht das der Gesellschaft Wohltuende. Aber wie kommt es denn, dass immer und überall Mord, Diebstahl, Ehebruch u. dgl. verabscheut und bestraft werden, obwohl sie doch dem einzelnen oft vorteilhaft sind. Gerade das Rechtsgefühl ist bei allen Völkern sehr scharf ausgeprägt. Ueberall werden Mord, wenigstens unter den Familien- und Stammesangehörigen, schwere Körperverletzung, Ehebruch, Diebstahl, Verleumdung usw. verabscheut und bestraft. Auch wenn die Gerechtigkeit noch so oft verletzt wird, immer reagiert dagegen nicht nur der Betroffene, sondern auch die Genossenschaft, die Gesamtheit. Fast bei allen unzivilisierten Völkern besteht die Blutrache als gebilligte und geregelte Institution, die Familie greift zur Selbsthülfe gegen erlittenes Unrecht, weil die Gesamtheit noch nicht genügend organisiert ist.

Die der Gerechtigkeit verwandten Tugenden: Wahrhaftigkeit, Treue, Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Dankbarkeit gelten bis zu einem gewissen Grade auch bei den Naturvölkern, wenn sie sich auch nicht in derselben Weise wie bei uns äussern. Es wird viel gelogen, — es fragt sich, ob mehr als bei den Zivilisierten. Aber trotzdem wird die Lüge, wenigstens die Schadenlüge, verabscheut, insbesondere der Meineid, der die höheren Mächte zu Zeugen der Lüge anruft. Dass die Dankbarkeit ihnen abgehe, wie man oft behauptet, wird vom Vf. widerlegt.

Ein hervorstechender Zug der wilden Völker ist ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit und Solidarität unter den Genossen desselben Stammes gegenüber äusseren Feinden. Daher der hohe Wert der Tapferkeit, woraus sich zum Teil auch die tiefere Stellung der Frau erklärt.

Die Familie, die Ehe findet sich in irgend einer Form ausnahmslos bei allen Völkern. Die leichte Auflösbarkeit bei vielen spricht nicht dagegen, ebensowenig wie bei den Modernen. Es gibt aber nicht wenige primitive Stämme, bei denen sie unauflöslich ist. Die Polygamie ist zwar sehr stark verbreitet, aber bei zahlreichen Stämmen herrscht wenigstens im Prinzip die Monogamie. Die Polyandrie ist sehr vereinzelt und hat ihren Grund in örtlichen Verhältnissen, namentlich im Frauenmangel. Das Mutterrecht, die Verwandtschaftsbezeichnung nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter, ist nicht ursprünglich. Gynokratie findet sich nirgends. Der Vater ist Richter, Herr, und oft unabhängig, doch ist der Ansatz zum Gemeinwesen gegeben, wenigstens im Kriege wird ein Anführer gewählt. Die gegenseitige Anhänglichkeit der Familienmitglieder ist gross. Das Eigentum an Kleidern, Waffen und Werkzeugen ist individuell, es gehört allerdings nicht der Familie, sondern dem Vater. Es besteht überall ein Erbrecht.

Bei allen Völkern begegnet uns ein Sühnebedürfnis, das aus dem Gefühle der Schuld, der moralischen Unreinheit entspringt.

Die Annahme einer jenseitigen Vergeltung findet sich bei manchen Völkern entweder gar nicht, oder doch nur dunkel. Aber die Mehrzahl nimmt eine Scheidung der Guten und Bösen nach dem Tode an.

So kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das Menschengeschlecht in seiner Allgemeinheit ein einheitliches sittliches Bewusstsein besitzt.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Aesthetik.

Die Aesthetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Von Dr. Max Ettlinger, Privatdozent an der Universität München. Kempten und München 1914, Kösel. VIII, 172 S. 8°. geh. ℳ 3,50.

Dem Münchener Philosophen Martin Deutinger ist in den letztverflossenen Jahren eine rege literarische Beachtung zu teil geworden. In eingehenden monographischen Darstellungen wurden einzelne Teile seines Systems gewürdigt, so von G. Sattel „Deutingers Gotteslehre" (1905); derselbe behandelte auch „M. Deutinger als Ethiker" (1908), F. Richarz „M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker" (1912). Eine allgemeine Würdigung Deutingers versuchte der Referent in dem ersten Bändchen („Martin Deutinger" 1906) der von M. Spahn herausgegebenen Serie „Kultur und Katholizismus", in der „Akademischen Bonifatius-Korrespondenz" (1911 f.) und in „Ueber den Wassern" (1914), H. Reintjes, in der „Salzburger kath. Kirchenzeitung" (1914) zum 60. Jahrestage vom Tode Deutingers Joh. Eckardt.

Mit Vorliebe und Geschick hatte Deutinger vormals das Gebiet der Aesthetik gepflegt. Es ist das Verdienst E. v. Hartmanns, in seinem gründlichen Werke „Die deutsche Aesthetik seit Kant" (1886) Deutinger vorurteilslos die gebührende Stelle in der Geschichte der deutschen Aesthetik angewiesen zu haben. Nach kleineren Abhandlungen von J. Hatzfeld, „M. Deutinger als Musikästhetiker" (Wissensch. Beilage zur Germania 1913 Nr. 39—42), „Die Kirchenmusik in M. Deutingers Kunstlehre" (Cäcilienvereinsorgan 1914, Heft 7), K. Muth, „Religion, Kunst und Poesie" bei M. Deutinger (Festschrift für G. v. Hertling, Kempten 1913, 493 ff.) [1]) würdigt M. Ettlinger die Aesthetik Deutingers in monographischer Weise. Gleich E. v. Hartmann sieht Ettlinger das Neue und Bahnbrechende der Leistung Deutingers in der Durchdringung kunstphilosophischer und kunstgeschichtlicher Einsichten, die sich auf die ästhetischen Grundvoraussetzungen und die Theorie der einzelnen Künste erstreckt. Zugleich lässt nun Deutinger, durch Schelling angeregt und in Uebereinstimmung mit dem voluntaristischen Grundzug seiner Denkweise, gegenüber der überwiegenden Betonung des ästhetischen Eindrucks und Urteils in der vorausgehenden Kunstphilosophie das künstlerische Schaffen in den Vordergrund der Untersuchung treten. Psychologische Voraussetzung für das künstlerische Schaffen ist nach Deutinger das Können, das mit dem Denken und Tun (= Handeln) jenen Ternar geistiger Tätigkeiten bildet, dem die Gebiete der Wissenschaft, Moral und

[1]) Zum hundertsten Geburtstag Deutingers (24. März 1915) wird dem Vernehmen nach in der „Sammlung Kösel" eine Neuausgabe der Odeons-Vorlesungen Deutingers „Ueber das Verhältnis der Poesie zur Religion" mit einer Einleitung von K. Muth erscheinen.

Kunst entsprechen. Mit dem Können verbindet nämlich Deutinger den spezifischen Sinn einer Macht des Geistes, wodurch er der äusseren Welt das Gepräge seines inneren Lebens aufdrückt. Von hier aus erscheint Deutinger als das Wesentliche an der Kunst und ihrem Werk der Inhalt. Er ist Gehaltsästhetiker. „Nicht die Erscheinung als solche macht das Schöne, sondern das sich Offenbaren eines höheren Grundes innerhalb der Erscheinung". Aufgabe der Kunst ist es, ein Ideales oder, wie Deutinger mit den Romantikern sagt, das Ewige, Unendliche darzustellen. Wenn er sich aber in der näheren Ausführung dieses Gedankens an die deutschen Idealisten, so in der Unterscheidung eines symbolisch, plastisch und ideal Schönen insbesondere an Hegel anschliesst, so geschieht es mit ausdrücklicher Ablehnung der monistischen und evolutionistischen Denkweise, die er hier vorfindet.

Von der künstlerischen Idee verlangt Deutinger Darstellbarkeit, Darstellungsbedürftigkeit und, ins Werk gesetzt, einheitliche Durchführung im Ganzen des Kunstwertes (Einheit und Ganzheit). Das ist es, was er subjektive Kriterien des Kunstwerks nennt.

Nach dem Gesichtspunkt der Durchdringbarkeit des bildsamen Stoffes durch die Idee und den Geist scheidet und gruppiert Deutinger die einzelnen Künste im Anschluss an Baader in der Weise, dass er Baukunst und Poesie als die beiden äussersten Pole, und Plastik, Malerei und Musik als mittlere Verbindung betrachtet. In der Baukunst hat der an die mathematischen Gesetze gebundene Stoff die Vorherrschaft, in den mittleren Künsten die sinnenfällige Form. Die Poesie bewegt sich in Freiheit von Stoff und äusserlicher Form. Ihr Darstellungsmittel, die Sprache, hat die innigste Beziehung zum Geiste. Sie ist zugleich Werkzeug des Denkens und Könnens. Malerei und Poesie kennt und schätzt Deutinger persönlich am meisten. Dem „Gebiete der dichtenden Kunst" widmet er darum den ganzen zweiten Band seiner Kunstlehre.

Entsprechend dem starken geschichtlichen Einschlag der Deutingerschen Aesthetik widmet Ettlinger ein eigenes Kapitel der historischen Entfaltung der Künste und besonders der Poesie nach Deutinger. Das allgemeine Schema im Stufengang der Kunstentwicklung übernimmt der Münchener Philosoph von Hegel (symbolische, klassische, romantische Kunst), verbindet aber damit einen Sinn, der durch seine theistische und christliche Denkweise gegeben ist im Gegensatz zu der evolutionistischen von Hegel. Auch überragt Deutinger in der geschichtlichen Stoffbewältigung Hegel durch die von ihm angestrebte Universalität, die namentlich auch der Kunst und Poesie des Orients aufgrund damaliger Vorarbeiten gerecht zu werden trachtet. Dass er hierbei nicht alle Einzelheiten zu überschauen vermochte, gesteht er offen zu. „Aber ich kann mich", so meint er, „in einem Walde sehr gut zurechtfinden, ohne jeden einzelnen Baum zu kennen". Dabei bleibt bestehen, dass Deutinger wie in den rein philosophischen Teilen seines

Systems, so auch bei der geschichtlichen Betrachtung unter dem Banne eines beengenden Schematismus steht, der ihn zu manchen künstlichen Konstruktionen verleitet.

Die Absicht, welche Ettlinger mit seiner Studie verbindet, hat er auf dem Titel derselben klar umschrieben: Werden, Wesen und Wirken der Deutingerschen Aesthetik. Der Nachdruck ruht auf Werden und Wesen, doch auch die Nachwirkung ist nicht vergessen. Wo Ettlinger Kritik übt, ist sie in erster Linie gegen irrige und ungenügende Darstellungen gerichtet, weniger gegen die anfechtbaren Ansichten Deutingers selbst, so dass der eigene ästhetische Standpunkt des Verfassers weniger zur Geltung kommt. Um so mehr tritt die eigenartige Leistung Deutingers hervor, die sich nicht nur ebenbürtig neben den ästhetischen Systemen der berühmten deutschen Idealisten präsentiert, sondern sie nicht selten durch bessere Motivierung übertrifft. Es ist ein entschiedenes Verdienst Ettlingers, nach E. v. Hartmann neuerdings und in umfassenderer Weise die Bedeutung Deutingers in der Geschichte der deutschen Aesthetik ins rechte Licht gestellt und zugleich die Punkte aufgezeigt zu haben, an denen die intensive Arbeit des Münchener Aesthetikers auch heute noch anregend und fördernd zu wirken vermag.

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. 1914.

70. Bd., 1. und 2. Heft: K. Reinhardt, Ueber den Vergleich erinnerter Objekte, insbesondere hinsichtlich ihrer Grösse. S. 1. Das Resultat des Grössenvergleichs ist im einzelnen abhängig von der Zeit seit der Wahrnehmung, von dem Grade der Einprägung, von der jeweiligen Disposition der Versuchspersonen, von der Grösse der Objekte selbst, grössere Objekte werden weniger richtig verglichen als kleinere. Es ist ferner abhängig von dem Eindruck, den entweder die Gestalt oder der Flächeninhalt oder die Farbe gemacht hat. Der Grössenvergleich erinnerter Objekte geschieht „a. unmittelbar auf Grund der betreffenden Vorstellungsbilder, wobei er entweder ein Simultanvergleich (innerlich übereinander oder nebeneinander gelegter Objekte) oder ein Sukzessivvergleich ist, b. mittelbar auf Grund von Erinnerungen an wörtliche Charakterisierungen oder an Reaktionen affektiver Art, welche die Objekte bei ihrer Wahrnehmung hervorriefen". „Beim Personenvergleiche spielt jedoch oft noch ein gewisser Nebeneindruck (Vergegenwärtigung der Kopfhaltung) eine wesentliche Rolle". — **L. Edinger, Zur Methodik der Tierpsychologie. S. 101.** 1. Der Hund. Die richtige Methode der Tierpsychologie wäre „tunlichst objektive Aufnahme eines einzelnen Tieres", wie dies bei Kranken gebräuchlich ist, um den status festzustellen. Vf. hat nun mehrere Jahre seinen gelehrigen Hund beobachtet und sehr kunstreiche Leistungen gefunden, die aber meist durch „Gnosien" und „Praxien" erklärbar sind. Doch zeigte sich auch ein beschränktes intelligere, nämlich „immer da, wo ich die Annahme eines Einsehens oder Voraussehens nicht umgehen konnte". „Wenn ich im Laboratorium, das zwei Ausgänge hat, die Treppe herabkomme, springt der Hund, die Augen immer auf mich gerichtet, zwischen beiden hin und her, erwartend, welchen ich wählen werde". Er sieht den Spaziergang voraus, wenn ich den Touristenanzug anlege. Auf Einsicht beruht es, wenn er im Strassentrubel absichtlich verloren morgens mich im Laboratorium, nachmittags aber zu Hause aufsucht. Auf diese Weise müssen noch andere Tiere zahlreich beobachtet werden. — **A. Aall,**

Der Traum. S. 125. Versuch einer theoretischen Erklärung auf Grundlage von psychologischen Beobachtungen. „Eine befriedigende Erklärung der Bewusstseinsphänomene, die für den Traum charakteristisch sind, liegt zurzeit nicht vor". Im Traume findet eine ungestörte Selbstvertiefung der Bewusstseinserregungen statt. Aber die Stützpunkte der Sinnesauffassung sind schwankend. Das Ichbewusstsein ist erschüttert. Das Urteilsleben ist zerrüttet. Es findet ein Parallelismus mit der Märchendichtung statt.

3. und 4. Heft: H. W. Meyer, Bereitschaft und Wiedererkennen. S. 161. „1. Das einfache Wiedererkennen einer Silbe ist begünstigt, wenn diese vorher durch eine andere Silbe oder eine Zahl in Bereitschaft gesetzt worden ist. 2. Die Bereitschaft einer Silbe, die dadurch entsteht, dass man sich bei Gegebensein einer andern mit ihr assoziierten Silbe ihrer zu erinnern versucht, hält bei manchen Versuchspersonen über Erwarten lange an. . . . 3. In der Wiedererkennungsmethode hat man ein geeignetes Mittel, um den zeitlichen Abfall der Bereitschaft näher zu studieren. 4. Den als sehr sicher bezeichneten Wiedererkennungen entsprechen kürzere Arbeitszeiten als den nur als sicher bezeichneten, und diesen wieder kürzere als den als unsicher bezeichneten. Das Entsprechende gilt von den Fällen, wo eine Silbe als neu bezeichnet worden ist. 5. Die Urteilszeiten für die als neu bezeichneten Silben waren im allgemeinen länger als die für die als alt bezeichneten. 6. Gewisse Tatsachen scheinen darauf hinzuweisen, dass das Wesen der Unbekanntheitsqualität nur in dem Ausbleiben der Bekanntheit besteht. 7. Das einfache Wiedererkennen kann in der Tat bei akzessorischen Erinnerungen auch als Kriterium der Vollrichtigkeit dienen". — **L. J. Martin, Ueber die Abhängigkeit visueller Vorstellungsbilder vom Denken. S. 212.** „Die Experimente zeigen: Im Falle von willkürlichen simultanen und sukzessiven Vorstellungsbildern, d. h. wo die Versuchsperson sich anstrengen muss, um ein detailliertes visuelles Vorstellungsbild oder detaillierte Vorstellungsbilder zu erhalten, sind diese im Hinblick auf unanschauliches Denken nicht unabhängige psychologische Elemente, sondern von diesem abhängig, eine Repräsentation, ein Ausdruck, eine Illustration usw. des unanschaulichen Denkens". — Literaturbericht. — Preisaufgabe der Akademie für 1917: „Der Anteil der Erfahrung in den menschlichen Sinneswahrnehmungen soll systematisch untersucht und dargestellt werden".

5. und 6. Heft: St. Baley, Versuche über den dichotischen Zusammenklang wenig verschiedener Töne. S. 321. Gegen Wundt hat Stumpf nachgewiesen, dass die Unterschiedsempfindlichkeit nicht nur bei sukzessiven Tönen, sondern auch, wenngleich schwerer, bei gleichzeitigen bestimmt werden kann, nur dass die Schwelle viel höher liegt. K. J. Schäfer und A. Guttmann bestimmten sie bei monotischem Hören, Vf. verteilt sie an die beiden Ohren (dichotisch). Melati leugnet die Schwelle für dichotisches Hören. Als erstes Ergebnis des Vf.s bezeichnet er die Existenz

einer Schwelle für alle herangezogenen Versuchspersonen. Auch die Höhe der Schwelle wurde bestätigt. Differieren die beiden Töne etwas in der Höhe, so ergab sich: „Der aus zwei verschiedenen Primärtönen resultierende dichotische ‚Zwischenton' verhält sich in räumlicher Beziehung ähnlich wie der diotisch zugeführte einfache Ton". „Zwei Töne, die deutlich gleichzeitig dichotisch als verschieden perzipiert werden, werden in der Regel auch richtig nach rechts und links lokalisiert". „Sind die Klangfarben unähnlich, dann kommen alle die früher beschriebenen Erscheinungen nicht zum Vorschein oder wenigstens sehr abgeschwächt". — **Derselbe, Versuche über die Lokalisation beim dichotischen Hören. S. 347.** Auch ohne Kopfbewegungen kann bei zwei gleichzeitig erklingenden Tönen erkannt werden, welcher von rechts und welcher von links kommt, wie Stumpf und v. Kries nachgewiesen. Vf. weist dies auch für eine grössere Anzahl von Tönen nach. — **H. Henning, Das Panumsche Phänomen. S. 373.** „Bietet man dem linken Auge eine vertikale Linie, dem rechten aber zwei einander nahestehende Vertikallinien, und vereinigt man dann die Gerade des linken Gesichtsfeldes mit einer der beiden Geraden des rechten Gesichtsfeldes, so scheinen die beiden Geraden des vereinigten Gesichtsfeldes in einer vertikalen Ebene zu liegen, die durch die Gesichtslinie des linken Auges geht. Die eine Gerade scheint also räumlich vor der andern zu stehen. In diesem Falle bilden sich die beiden Linien auf den vertikalen Trennungslinien ab und treffen demgemäss identische Netzhautbilder". Damit glaubt Panum die Tiefenempfindung erklären zu können. Jaentsch hat das Phänomen wieder eingehend untersucht und es gegen die Heringsche Theorie von den identischen Netzhautbildern ins Feld geführt; doch fand Vf.: „Bei kleinsten Fadenabständen stimmen die Ergebnisse Jaentschs vollkommen zur Heringschen Theorie, dass die Raumwerte den Netzhautpunkten zugeordnet sind"; mit der Jaentschschen Theorie selbst stimmen sie aber nicht, diese stimmt überhaupt nicht zu den Tatsachen. — **E. v. Aster, Theodor Lipps †. S. 429.** Ein langes schweres Siechtum vor seinem Tode und die dadurch verursachte Untätigkeit „hat er selbst vielleicht am wenigsten empfunden; was wir andern klar erkennen, ist die unverlierbare Bedeutung seines Lebenswerkes für die Entwicklung der Psychologie und Philosophie unserer Zeit". — Literaturbericht.

2] **Psychologische Studien.** Herausgeg. von W. Wundt. 1913.

IX. Bd., 1. und 2. Heft: Fr. Sander, Elementar-ästhetische Wirkungen zusammengesetzter geometrischer Figuren. S. 1. „Das ästhetische Wertungserlebnis wird sicher von Faktoren bestimmt, die sich nicht durch einfache intellektuelle Reduktion auf rationale Zahlenverhältnisse erklären lassen". „Diese Beispiele zeigen deutlich die Beteiligung von Spannungs- und Lösungsgefühlen an der ästhetischen Gestaltwirkung, von denen die ersteren so lebhaft werden können, dass sie unmittelbar

einen motorischen Akt herbeiführen. Dabei erfolgt dann meist die Einstellung der optimalen Aufmerksamkeit, die jene Spannungsgefühle in ihr Gegenteil umkehren". — **L. W. Kramers, Experimentelle Analyse eines einfachen Reaktionsvorgangs. S. 35.** Für eine Theorie der Willenshandlung können die Versuche nur in eingeschränktem Masse verwandt werden. Der analysierte Prozess ist zwar Willenshandlung, er darf aber nicht mit derselben schlechthin identifiziert werden. Jedenfalls bestätigen sie aber die emotionale Willenstheorie von Wundt.

3. und 4. Heft: K. Lehnert, Untersuchungen über die Auffassung von Rechtecken. S. 147. Vf. unterscheidet Auffassung der Gestalt (*G*) und Auffassung der Komponenten Breite (*B*) und Höhe (*H*). Die Komponenten üben eine Induktion auf einander aus, z. B. das Niedrigwerden auf die Breite und entweder im Verlaufe des unteren oder des oberen Breitengrenzreizes. Inbezug auf erstere können zweierlei Wirkungsweisen vorliegen: entweder kann die Figur statt objektiv schmäler subjektiv gleich (γ) oder statt objektiv gleich subjektiv schmäler werden (β). Die Wirkungen des objektiv Niedrigen auf den oberen Breitengrenzreiz sind auch zweifach: die objektiv niedriger gewordene Figur erscheint entweder statt breiter gleich (α) oder statt gleich breiter (δ). Es kann die beachtete Komponente die nicht beachtete Komponente induzieren und umgekehrt. Ein Maximum der Induktion ist immer an ein Maximum der Wohlgefälligkeit gebunden, wie auch ein Minimum der Induktion mit dem Minimum der Wohlgefälligkeit zusammenfällt. — **K. Herfurth, Die Konstanz des mittleren Schätzungswertes bei Umkehrung der Lage des Normal- und Vergleichreizes. S. 220.** „1. Durch die prozentuale Uebereinstimmung der berechneten und interpolierten Werte ist der Nachweis der Korrespondenz der Aequivalente bei Umkehrung der Versuchslage für alle sechs Hauptwerte geführt worden, wodurch zugleich die Konstanz des mittleren Schätzungswertes unter der gegebenen Voraussetzung bedingt ist. Bei der Verwendung des Korrespondenzsatzes als Kriterium für die Güte der Hauptwerte ergibt sich für das arithmetische Mittel der drei Hauptfälle in der Wertordnung eine so hervorragende Stellung, dass er einzig und allein als der Aequivalenzwert zu gelten hat". — **W. Wundt:** Zu der Abhandlung von A. Zimmer über dieses Thema in Bd. 47 der Zeitschrift für Sinnesphysiologie, nach der nicht die Motive der Fixation der Objekte und der Bewegung der Augen für die Richtung der Inversion entscheidend sind, sondern die Richtung der Aufmerksamkeit, bemerkt Wundt, dass Z. nicht die letztere Veröffentlichung Wundts, sondern frühere berücksichtigt hat, in denen unvollkommene Methoden zur schwierigen freien Fixation angegeben waren. Ferner hat Z. bei seinen Versuchen der „Komplikation der Täuschungsursachen" nicht die nötige Beachtung geschenkt.

5. Heft: **O. Kahnt, Ueber den Gang des Schätzungsfehlers bei der Vergleichung von Zeitstrecken. S. 279.** „Zeiten unter 0,5″ werden im allgemeinen unterschätzt. Eine Ueberschätzung erfahren Zeiten zwischen 0,5″ und 0,72″. Beträchtliche dauernde Unterschätzung findet bei den Zeiten über 0,72″ statt". „Die beliebig gewählte Pause zwischen Normalreiz und Vergleichungsintervall nimmt an absoluter Länge mit den Zeiten zu und durchläuft dabei etwa die Werte von 0,6″ bis 3,0″; dagegen vermindert sich die relative Länge der Pause mit der Zunahme der zweiten". — **A. Hammer, Untersuchung der Hemmung einer vorbereitenden Willenshandlung. S. 321.** Die Untersuchung geht aus von der antizipierenden Reaktion, wie sie z. B. bei der Beobachtung eines Sterndurchgangs stattfindet.

6. Heft: **Derselbe, Ueber die Beeinflussung tachistoskopischer Auffassung durch vorausgehende Eindrücke. S. 367.** Die „assoziative Modifikation" ist besonders bei der Raumwahrnehmung längst bekannt. Durch einen Nebenreiz wird ein Reiz modifiziert; sie verschmelzen oder haben eine Ausgleichung oder auch Kontrastwirkung. Sichere quantitative Angaben fehlen noch, solche gibt Vf. „1. Die Beeinflussungen der tachistoskopischen Auffassung durch vorangehende Eindrücke können direkter und indirekter Natur sein. 2. Die direkten bestehen in subjektiven Verschiebungen des Normalreizes (N), die je nach ihrer Richtung als Assimilations- oder als Kontrastwirkungen aufzufassen sind. 3. Sie bilden in ihrer Gesamtheit eine stetige, ungerade Funktion der Entfernung x der Vorreize vom N, die angenähert als eine Sinnesschwingung dargestellt werden kann. 4. Es ist infolgedessen das Gebiet der assimilierenden Vorreize von dem der kontrastierenden völlig getrennt; ferner nimmt die relative Wirkung der Vorreize mit wechselnder Entfernung ständig ab, und das Maximum der absoluten Wirkung liegt stets im Assimilationsgebiet. 5. Die indirekten Beeinflussungen bestehen in Modifikationen, und zwar durchweg in Verringerungen der konstanten Fehler. Sie sind am stärksten bei dem identischen Vorreize und in der Nähe desselben, wo durchweg vollständige oder fast vollständige Kompensationen der konstanten Fehler auftreten. Ihre Stärke nimmt mit zunehmender Entfernung der Reize vom N beständig ab und wird schliesslich gleich Null. 6. Mathematisch kann der Verlauf der indirekten Beeinflussungen dargestellt werden durch: $S(x) = s(x) . E(o)$, wobei $E(o)$ die durch den identischen Vorreiz verursachte Verschiebung des Aequivalenzpunktes, $s(x)$ eine gerade Funktion von x ist, die mit wachsenden (x) von dem Betrage Eins stetig in den Wert Null übergeht". Auch für die übrigen gefundenen Verhältnisse werden mathematische Formeln gegeben. — **Fr. Giese, Untersuchungen über die Zöllnersche Täuschung. S. 405.** Darüber ist schon viel diskutiert worden. Vf. versucht es mit einer Zerlegung des Musters (zwei Geraden mit ablenkenden Nebenlinien) und sucht nach dem Unterschiede der Täuschung bei simultaner

und sukzessiver Darbietung der Stücke; er fand: 1° Sukzession wirkt täuschungsmindernd auf die Figur und ihre Modifikationen ein. 2° es stehen die benutzten Figuren hinsichtlich ihrer Täuschungsgrösse in einer bestimmten Stufenfolge, welche bei sukzessiver Darbietung auffällig in die Erscheinung tritt. Die Abstraktion von den täuschenden Winkelansätzen wird bei der Sukzession erleichtert.

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Herausgegeben von L. Stein. Berlin 1914, L. Simion.

20. Bd., 1. Heft: F. Rappaport. Zur Logik des Wollens. S. 1. Es ist zwischen rationaler und intellektueller Logik zu unterscheiden; es muss festgestellt werden, „wie die transzendentale Analytik als formale Logik die Voraussetzungen der Naturwissenschaften enthält, jene der Geisteswissenschaften in einer transzendentalen Dialektik des Willens als Reallogik gesucht werden müssen". „Ohne Anwendung des Prinzips der Wertbegriffe verlieren die Geisteswissenschaften ihre Systematisierbarkeit". „Die Kategorie des Willens ist das Zentrum und der eigentliche Inhalt der Philosophie als Metaphysik und zugleich die Methodik der sogenannten Geistes-, recte Vernunftwissenschaften". — **A. Sichler, Zur Verteidigung der Wundtschen Psychologie. S. 19.** Eine Metakritik gegen Th. Skribanowitz' „W. Wundts Voluntarismus in seinen Grundlagen geprüft" 1906, der zu dem Ergebnis kam, das, was Wundt unter ‚Wille' versteht, sei nicht der Wille unserer Erfahrung, sondern ein durch Wundt eingeführter Pseudowille. — **S. Werner, Wille und Willensfreiheit. S. 53.** „Die leiblichen und seelischen Mechanismen spielen selbst in den wirklichen Willenshandlungen mit, indem der Wille meist nur hinter dem Vorgang als Ganzem steht". — **Fr. Dehnow, Wesen und Wert des Rechtsgefühls. S. 90.** „Der Wert des Rechtsgefühls liegt darin, dass es schnell und leicht einen Fingerzeig gibt: nicht darin, dass es die Richtigkeit der postulierten Ansicht gewährte". — **E. Barthel, Kausalforschung und Metaphysik. S. 93.** Die Kausalhypothese ist unrichtig; sie führt nicht zur Wahrheitserkenntnis, dient vielmehr praktischen Zwecken. Die Naturwissenschaft benötigt der Kausalhypothese, die metaphysische Wesensanalyse führt zur Wahrheit. — **O. Hilferding, Zur Analyse menschlicher Denkarten. S. 101.** Ueberall begegnet man der Behauptung angeborener Originalität als charakteristischer Denkart eines über das gewöhnliche Mass ragenden Intellekts, die jedoch von Genialität wesentlich noch zu unterscheiden wäre. Dies kann nur festgehalten werden, wenn es durch eine Analyse, durch Zurückführung menschlicher Denkarten auf ihre Elemente bestätigt wird. Eine solche unternimmt der Vf. in einer Analogisierung der Denkformen mit mechanischen, chemischen, kristallinischen Umwandlungen. Denn auch im Unterbewusstsein finden energetische Umwandlungen statt, deren Resultat ins Bewusstsein tritt. — Rezensionen.

2. Heft: **A. Sichler, Zur Verteidigung der Wundtschen Psychologie. S. 129.** „Was hat sich aus der Skr.schen Kritik als haltbar ergeben? Einzig das, dass einige wenige Ausdrücke bei Wundt vielleicht nicht ganz korrekt waren, eigentlich sinnstörend sind sie nicht einmal. So viel steht ja jedenfalls fest, von dieser Seite wird Wundt niemals überwunden werden". — **Th. Rudert, Zum Problem der Psychologie und des Monismus. S. 168.** „Die gegenwärtige Philosophie, in ihren eigenen elementarsten Existenzbedingungen irre gemacht durch gewisse laienhafte Spekulationen der Naturwissenschaft und den verheerenden Einfluss auf das philosophische Fassungsvermögen der öffentlichen Meinung sowie indirekt des Ethos unserer ganzen modernen Kultur, wagt es jedenfalls nicht recht, die einzig mögliche Schlussfolgerung zu ziehen, nämlich die, dass die Behandlung auch der menschlichen Seele, bei welcher die Fähigkeit begrifflichen Denkens zu der jenes animalischen hinzukommt, als ungefähr homogene Einheit, zu deutsch das Stets bis zu einem gewissen Grad in einen Topf werfen von Bewusstsein und Geist, welches unser ganzes Denken durchseucht, das fachphilosophische keineswegs ganz ausgenommen, einen schlechterdings unhaltbaren Zustand unseres ganzen wissenschaftlichen Betriebes bedingen, die fundamentalste all der mannigfachen Reformbedürftigkeiten unserer Kultur bedeuten muss!" — **H. Prager, Ueber die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der Rechtsphilosophie. S. 177.** Vortrag, gehalten in der „Freien juristischen Vereinigung" in Wien. — **F. Juran, Ursprung und Gegenstand der Erfahrung. S. 191.** Zur Einführung in die Transzendental-Philosophie. Es ist nicht der Weg durch das Labyrinth der „Kritik der r. Vernunft". Es ist der Weg, den das Problem selbst gegangen ist: „der Weg der Geschichte". — **E. Minkowski, Inhalt, symbolische Darstellung und Begründung des Grundsatzes der Identität als Grundsatzes unseres Vorstellens. S. 209.** „Das Vorgestellte wird so vorgestellt, dass an ihm die Gleichheit inbezug auf die Form des Vorgestelltseins für alles Vorgestellte abgelesen werden kann. Der Grundsatz der Identität soll als Grundsatz an einer einzelnen bewussten Vorstellung ablesbar sein". — **A. Koralnik, Die Philosophie der Fiktion. S. 220.** Die Philosophie des Als-ob stellt den Kantianismus „in einer, wenn auch nicht ganz neuen, so doch scharf präzisierten Form dar". „Alles in allem ist diese geistreiche und gut fundierte Philosophie, die allerdings in rein erkenntnistheoretischer Hinsicht sehr fraglich ist, ein höchst interessanter Versuch. Es ist die Gegenströmung und die Wehr gegen den wieder erwachenden Neukantianismus, das Suchen nach absoluten, objektiven Werten, nach dem ‚Reich der Wahrheit' . . . Die Lösung aber — die liegt in der Linie der Unendlichkeit". — **A. Marucci, Una nuova classificazione dei fatti psichici. S. 230.** I. Ursprüngliche: 1. Sinneswahrnehmungen, 2. affektive Zustände. II. Abgeleitete: A. Vorwiegen der repräsentativen

Prozesse über die affektiven: 1. Sinnestätigkeit: Perzeption, Repräsentation. 2. Erkennende Tätigkeit: Mentale Assoziation, Wiedererkennen, Urteil, Begriff, Schluss. 2. Aesthetische Tätigkeit: Reproduktive Einbildungskraft, schöpferische Einbildungskraft, Sprache, Mimik usw. 4. Soziale Tätigkeit: Moral, Recht, Wirtschaft, Politik, Patriotismus usw. 5. Religiöse Tätigkeit: Animismus, Fetischismus, Theismus, Atheismus, Aszese usw. 6. Nichtzielbewusste impulsive Tätigkeit: Allgemeine und spezielle physiopsychische Haltungen. Reflexinstinktive, automatische Akte. Untreiwillige Aufmerksamkeit. 7. Zielbewusste impulsive Tätigkeit oder Wille: Freiwillige Aufmerksamkeit, Willensakt, Charakter. B. Ueberwiegen der affektiven Prozesse über die repräsentativen: 1. Gefühle, 2. Affekte, 3. Leidenschaften. — Rezensionen.

3. Heft: B. v. Ludwig, Philosophischer Realismus. S. 257. Widerlegung der Einwände gegen den Idealismus. „Die Anerkennung einer alles beherrschenden Gesetzmässigkeit widerstreitet den idealistischen Prinzipien nicht im geringsten, gleichviel ob diese Gesetzmässigkeit als eine ‚äussere' oder eine ‚innere' gefasst wird". — **B. Rawitz, Ueber das Vergessen. S. 264.** Bei den Wilden weiss nach Ratzel „Heute nichts von Gestern, und Morgen lernt nicht von Heute": aber diese Traditionslosigkeit findet sich auch bei den Zivilisierten: „Weil das weitaus Meiste dessen, was geschieht, was der Mensch erlebt, keine genügende Erregungswirkung hat, darum vergessen wir". — **J. Schlaf, Geozentrischer Bestand und Himmelsmechanik. S. 290.** „Fällt nun selbst die letzte entfernteste Spur eines äusseren Beweises für den heliozentrischen Standpunkt, so bietet sich der geozentrischen Feststellung sogar mehr wie ein, und zwar seiner Natur nach völlig unantastbarer äusserer Beweis". Nämlich aus den Sonnenflecken (dieser ist aber bereits gründlich widerlegt, z. B. von Plassmann im Hochland). — **G. Wendel, Der freie Wille und seine Bedeutung in der Erfahrung. S. 298.** O. Bastyr stellte die These auf: „Die Motivation des Willensaktes ist eben das, was wir freien Willen nennen, der Willensakt muss einen zureichenden Grund haben. Dieser zureichende Grund, das Motiv, ist jedoch ganz heterogen gegenüber dem Kausalnexus". Dagegen Vf.: „Die Motivation des Willensaktes ist aber das, was wir Kausalität nennen: der Willensakt muss einen zureichenden Grund haben. Dieser hinreichende Grund, das Motiv, ist jedoch insofern verschieden von dem Kausalnexus des äusseren Naturgeschehens, als hier die Ursachen in der äusseren Natur, dort in der Willens-, in einer ererbten Gemütsbeschaffenheit des Individuums liegen". — **H. Prager, Ueber die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der Rechtsphilosophie. S. 300.** „Das Recht (unseres empirisch-sozialen Lebens) wird als Erkenntnis gesucht, als Idee ersehnt, als Lösung von Konflikten erstrebt, es wird gefordert, als Begriff gedacht, aber erlebt wird es nur als Erlebnis von Unrecht; es gibt kein positives Rechtserlebnis

als Rechtsgefühl, sondern nur ein Unrechtserlebnis, aus dem das Recht quillt, und die Ethik hat in der Rechtssphäre nichts zu suchen". — **A. Trobitsch, Die Kausalität im Lichte des „Denktriebes zur Einheit". S. 311.** „Ihres grammatisch verhüllenden Kleides beraubt, steht nun die Kausalität vor uns, und siehe da, nichts anderes ist sie in solch hüllenloser Nacktheit als eine der Ausstrahlungen des Urgegebenen, des Lebens selbst, des Einheitsdranges". — **E. Müller, Vom Sinn des Widersinns. S. 335.** „Im Grunde kann es ein Nichts nicht geben . . . Die Negation ist nur ein Aspekt, der uns draussen entgegentritt, wie er im eigenen Inneren uns real gegeben ist. Im letzten Grunde ist es der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Nicht-Ich, innerhalb dessen der Widersinn notwendig an die Spuren des Absoluten gekettet ist". — Rezensionen.

4. Heft: J. Zahlfleisch, Einige Vorbemerkungen zu einer neuen Erkenntnistheorie. S. 385. Gegen Kant, der jedes Gefühl für pathologisch erklärt, zeigt die Untersuchung, dass dieser Seelenzustand in erkenntnistheoretischer Hinsicht wertvoll ist. Die „Gefühlsanschauung" geht durch die ganze Natur. — **B. Lemcke, Die vier Möglichkeiten. S. 103.** Die Möglichkeit ist ein Teil des Grundes. 1. Die Möglichkeit zu wirken ist Teil der Ursache, 2. die Möglichkeit zu erkennen ein Teil des Erkenntnisgrundes, 3. die Möglichkeit zu sein ist Seinsgrund, 4. die Möglichkeit zu wollen ein Teil des Motivs. — **J. Fischer, Die Religion als Problem der Philosophie. S. 427.** Religion ist Verhältnis des Menschen zu Gott. Gott ist ein metaphysischer Begriff, welcher der Philosophie zusteht. Die monotheistische Religion hat den krassen Dualismus geschaffen. „Frei sein heisst Unbedingtsein, Unbedingtsein heisst Gottsein. Ist der Mensch vom Zwange der Sünde frei, dann ist er zurückgekehrt zu Gott und in ihm, ihm gleich". — **O. Kröger, Theoretische und praktische Philosophie im Lichte des reinen Idealismus. S. 465.** „Das Ich und Nichtich sind untrennbar in Eins verschlungen, sie sind eine unbegreifliche Wesenheit". Aber sie stehen sich doch gegensätzlich einander gegenüber? Nun, der Widerspruch gehört zum Wesen des Seins. Es ist aber eigentlich kein Widerspruch, sondern eine Unbegreiflichkeit. — **Leman, Zu den Aufsätzen von E. Bartel über Kausalität. S. 474.** Bartel erklärt das Kausalitätsgesetz für eine wissenschaftlich wertlose Hypothese, und sucht es durch ein Experiment darzutun. Seine Voraussetzungen treffen bei dem Versuche nicht zu. — **G. Wendel, Zur Ethik. S. 481.** Die Gefühle haben allerdings einen hohen Wert; „besteht doch aller sittlicher Fortschritt in einer immer feiner werdenden Differenzieruug von Gefühlen und Willensanlagen. Der ganze Wert eines Menschen in praktischer Hinsicht beruht ganz wesentlich auf der Beschaffenheit und dem Reichtum seines Gefühlslebens". Aber die moralische Qualität erhalten die Gefühle erst durch den vernünftigen Willen. — **Derselbe, Der freie Wille und seine Bedeutung in der Erfahrung. S. 484.** J. Rehmke verteidigt nicht den

Indeterminismus, leugnet aber die Gegensätzlichkeit von Notwendigkeit und Freiheit, die Vf. verteidigt. — Rezensionen.

4] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von H. Schwarz. Leipzig 1914.

155. Bd., 1. Heft: H. Schwarz, Universale und charakteristische Religion bei R. Eucken. S. 1. Nach Eucken ist die Werteinheit zugleich die Welteinheit. „Das Gute, das Geistesleben wird zur Weltmacht, nein, zur weltüberlegenen Macht, zur Allmacht". „Hiermit erweitert sich aber auch die Bedeutung des Menschen ins Unendliche". „In seinen Willensbewegungen und Gedanken ruhet die Tiefe der Welt". „Die Rettung darf nicht ontologisch verstanden werden. Sie ist nichts anderes als das Sichzusammenfassen und Selbständigwerden des Geisteslebens selbst, wie es in Geisteserlebnissen erfahren wird, die zugleich für das menschliche Individuum Erfüllungsgewissheit mit den Werten ewigen Lebens bedeuten". — **O. v. d. Pfordten, Erkenntnistheorie und Konformismus. S. 18.** Das Programm des Konformismus lautet: „Wissenschaften als gegebenen Besitz hinnehmen heisst auch die von ihnen gebildeten Begriffe zunächst einmal als wertvoll akzeptieren und gelten lassen". — **E. Mally, Ueber die Unabhängigkeit der Gegenstände vom Denken. S. 37.** „I. ‚Dass ein Gedanke sich selbst erfasst', ist weder falsch noch wahr, sondern diese Worte entbehren eines legitimen Sinnes, und damit auch die Frage, ob ein Denken sich selbst erfasse. II. 1. Wenn es überhaupt einen Sinn hat, zu fragen, ob ein Gegenstand als eben erfasster oder als eben nicht erfasster gedacht sei, so muss darauf geantwortet werden: Der Gegenstand eines Gedankens ist weder als durch diesen erfasster noch als durch ihn nicht erfasster getroffen, sondern ohne jede Rücksicht auf das gegenwärtige Bewusstsein. II. 2. Ein Gegenstand ist seinem Wesen nach unabhängig vom Erfassen; er ist derselbe, ob er erfasst ist oder nicht. II. 3. Wenn eine Aussage einen Sinn hat, d. h. wenn sie wahr oder falsch ist, so hat sie einen Sinn unabhängig vom Erfasstsein dessen, worüber sie aussagt: sie oder ihre Negation gilt von dem Gegenstande ‚an sich', und nicht erst, weil dieser Gegenstand gedacht oder erfasst ist. III. Die Frage, ob jeder Gegenstand erfassbar sei, ist zu allgemein, d. h. zu unbestimmt gestellt, um einen legitimen Sinn zu haben. IV. 1. Wenn ‚Sinn' so viel wie ‚Erfasstsein' heisst, so haben Seinaussagen überhaupt keinen Sinn. IV. 2. Wenn ‚Sein' so viel wie ‚Erfasstsein' heisst, so haben Aussagen überhaupt keinen Sinn". — **G. Böhme, Die Abhängigkeit der Raumauffassungen Kants in der ersten Phase der vorkritischen Periode oder von seiner Auffassung des Newtonschen Attraktionsgesetzes. S. 52.** Diese wird für die Jahre 1746 - 1758 nachgewiesen. — Rezensionen. — Selbstanzeigen.

2. **Heft**: **A. Dorner, v. Hartmanns Pessimismus. S. 129.** Mit Rücksicht auf Korwans Aufsatz in Bd. 149 dieser Zeitschrift. K. hat die übrigen Auseinandersetzungen des Vf.s mit Hartmann ignoriert. „Ich muss darauf hinweisen, dass K. durchaus nicht diejenige philosophische Ruhe und Besonnenheit zu besitzen scheint, um in einen fremden Standpunkt sich zu versetzen, sondern überall nur Irrtümer und Unkenntnis rügt, wo ich von ihm abweiche, und eben deshalb auch gelegentlich offene Türen einrennt". — **M. Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Positivismus. S. 148.** Es gibt vier Modifikationen des Psychologismus. „W. Wundt fasst das Entstehen, H. Maier das Bestehen aus Teilakten, Th. Lipps die Vollendung des Urteilsvorgangs vornehmlich ins Auge". „Fr. Brentano, der durch die am weitesten ausgreifende Fragestellung (Klassifikation der psychischen Phänomene) zu seiner Urteilslehre gelangt, ist deshalb Th. Lipps vorausgestellt, weil des letzteren Urteilslehre am meisten einer logischen sich nähert". W. Wundt leitet das Urteil aus der Grundeigenschaft der apperzeptiven Geistestätigkeit ab. — **H. Prager, Vom Sinn, Widersinn, Unsinn und Wahnsinn. S. 173.** „Der Sinn eines Erlebnisses ist als solcher seinem Inhalt nach vielfach unbestimmt und unerkennbar, seiner Form nach, d. h. seinem unveränderlichen, einmaligen Sinn nach, aber stets vorhanden, es ist die Form, in die sich jede Wirklichkeit giessen muss, soll sie ihren Sinn bekommen". Widersinn ist, was seinem Wesen nach nicht rationalisierbar ist, was als irrational dem Erkennen sich gibt. Es darf nicht mit Unsinn = Sinnlosigkeit verwechselt werden. „Sinnlos ist ein Erlebnis dann, wenn kein Fünkchen der Vernunft es beleuchten kann". Im Wahnsinn fallen Erkenntnis und Erlebnis zusammen. „Nur das Genie kennt den Wahnsinn, und nur das Genie, der wunderbare ‚Idiot', weiss alles'; das Genie in seinem Wahnsinn oder in einem Augenblicke, seines Wahnsinns hat die Welt restlos erkannt und völlig erlebt". — **Fr. Selety, Ueber die Wiederholung des Gleichen im kosmischen Geschehen infolge des psychologischen Gesetzes der Schwelle. S. 185.** Mit Wahrscheinlichkeit kann man behaupten: „Ist die Zahl der möglichen Fälle beschränkt, und ist Raum und Zeit unendlich, so kommt jeder mögliche Fall vor und zwar unendlich oft". Aber die Bedingung der endlichen Zahl möglicher Fälle lässt sich nicht beweisen. „Ich glaube aber die Bedingung beweisen zu können, dass alle Fälle, die in der Natur vorkommen, Gruppen mit einer endlichen Zahl von möglichen Fällen angehören, von denen einige wahrscheinlich unendlich oft vorkommen; z. B. werde ich zeigen, dass es eine endliche Zahl möglicher optischer Phänomene gibt, und brauche dann nur die Annahme, dass Licht von gewisser Intensität überhaupt unendlich oft im Universum vorkommt. Dann muss es uns wahrscheinlich vorkommen, dass alle Phänomene dieser Gruppe unendlich oft sich wiederholen". Nach dem Gesetze von der Schwelle existiert nur eine endliche Zahl unterscheidbarer Möglichkeiten. „Wir können daher

unter jenen Voraussetzungen den Schluss ziehen, dass ein Mensch, wenn er im unendlichen Raume genug weit fortschreiten oder in der Zeit an derselben Stelle genug lange warten könnte, mit Notwendigkeit jedes Gesichtsfeld wieder erleben müsste, d. h. es gibt in der Natur zu jedem endlichen sichtbaren Ding und Ereignis unzählige, die sich für die Wahrnehmung durch nichts von diesem unterscheiden würden". — Rezensionen.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie,** herausgegeben von P. Barth. Leipzig 1914, Reisland.

1. **Heft: E. Sauerbeck, Vom Wesen der Wissenschaft. S. 1.** „Zusammenfassung: Ausser Unterschieden des Gegenstandes (oberster: Natur und Geist) zeigen die — echten — Wirklichkeits-Wissenschaften Unterschiede des gedanklichen Verfahrens der Methode. Beide Arten des Unterschiedes gehen nicht etwa in der Weise parallel, dass durchweg Unterschieden im Gegenstand solche in der Methode entsprächen. Es gibt eine einzige Methode, die unzweifelhaft einem der beiden Hauptgebiete, und zwar dem psychischen, eigentümlich ist: die teleologische Methode, sie gerade ist in manchem Betracht eine unvollkommene Methode, nur im Bunde mit anderen zu wissenschaftlicher Leistung fähig. Die übrigen (3) Methoden sind auf Gegenstände der einen wie der andern Art anwendbar . . . Die den beiden Reihen der Gegenständlichkeit, dem Physischen und Psychischen, gemeinsamen Methoden sind I. die Methode des Empirismus, II. eine Methode rationalistischer Art". Neben den echten Wirklichkeitswissenschaften gibt es 1. unechte; sie bestehen aus blossem Wissen von Art, Ort, zeitlichem Verhalten der Dinge, 2. Vorwissenschaften, Systematik. — **Sw. Ristitsch, Der Satz vom Grunde und die Gründung der punktuellen dynamischen Atomistik. S. 82.** Zur Erinnerung an St. J. Boscowich und dessen Kritik Leibniz'. „In der punktuellen dynamischen Atomistik von B. wird der logische Grund und der Realgrund prinzipiell unterschieden gegen das Leibnizsche System". — **Friedrich Jodl** †. Er war 8 Jahre lang ein treuer Freund und Berater dieser Zeitschrift. „Vielleicht hat Jodl die Schwierigkeit der neuen Wege unterschätzt, seine ehrliche Folgerichtigkeit bleibt darum nicht weniger anzuerkennen". — Notizen: Gerade, Ebene, Raum von E. Bartel. — Um Kants Grab. — Preisaufgabe der Kant-Gesellschaft: „Der Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit". — Besprechungen.

2. **Heft: A. Jarotzky, Ueber das Problem einer individualpsychologischen Begründung einer altruistischen Moral. S. 151.**

Das Pflichtgefühl ein ererbter Instinkt. Die bisherigen Versuche, den Gehorsam gegen das Pflichtgefühl rational zu begründen, sind verfehlt. Die Harmonie zwischen Individuum und Gesellschaft ist Tatsache. Die altruistische (soziale) Gesinnung ist Mittel der höchsten Entfaltung der Persönlichkeit. — **R. Müller-Freienfels, Die Bedeutung der motorischen Faktoren und der Gefühle für Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und Urteil. I. S. 215.** „Die Vorstellung ist in Wirklichkeit die Reproduktion einer Wahrnehmung, d. h. des ganzen Komplexes von Empfindung, Gefühl und Bewegungstendenzen." — Besprechungen.

3. **Heft: Fr. Dittmann, Die Geschichtsphilosophie Comtes und Hegels.** Ein Vergleich **S. 281.** „Als vorläufiges Ergebnis können wir feststellen, dass C. und H., indem sie beide von ihren ursprünglich entgegengesetzten Voraussetzungen etwas abweichen, sich schliesslich gewissermassen auf einer mittleren Linie begegnen". — **A. Kranold, Methodologische Betrachtungen zum Problem der sozialen Fehlurteile. S. 313.** Steffen unterscheidet zwei grosse Gruppen: Den sozialen Aberglauben und die sozialen Vorurteile, gelegentlich nennt er noch einen dritten Typus: „Das Verkehrtdenken", — **R. Müller-Freienfels, Die Bedeutung der motorischen Faktoren und der Gefühle für Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und Urteil. II. S. 335.** III. Das Wahrnehmen in seiner synthetischen Funktion: Dingbildung, Typisierung, Generalisierung. IV. Wahrnehmungsurteile und Wahrnehmungsbegriffe. Man wird dem Wesen des Urteils nur gerecht, „wenn man es als Handlung, als motorischen Akt fasst". „Und genau so wie mit dem Urteil ist es mit der davon unzertrennlichen Lehre vom Begriff. Auch dieser ist zunächst eine automatisch erfolgende, motorisch-akustische Formulierung einer Wahrnehmung". — **W. Sturm, Die logischen Mängel der Machschen Antimetaphysik und die realistische Ergänzung seines Positivismus. S. 372.** Die realistische Ergänzung ist: „Erfahrungsmässige Notwendigkeit des Dinges an sich. Unnötigkeit des selbständigen Subjekts. Die Annahme des Subjektes als Wurzel der dem Ding an sich zugeschriebenen Widersprüche".

4. **Heft: H. Werner, Eine psychophysiologische Theorie der Uebung. S. 447.** „Zwei gleichzeitige Auslösungen psychophysischer Phänomene rufen zwischen ihren Erregungsstationen eine Bahnung hervor, die um so stärker wird, je öfter diese gleichzeitige Erregung erfolgt, und die schliesslich dazu führt, dass die beiden Phänomene einander in allen Wirkungen stellvertreten können". Die Uebungsfähigkeit beruht auf dem physiologischen Gegensatz der Spannung und Entspannung, dem psychologischen Gegensatz der Unlust und Lust. — Besprechungen.

2] **Divus Dr. Thomas, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**, II. Serie, herausgegeben von E. Commer. Wien und Berlin 1914, Mechitaristendruckerei.

1. Heft: E. Commer, J. Gredts Elemente der Philosophie. S. 1. Das Werk des Mitarbeiters Commers wird warm gewürdigt; es ist ihm auch die höchste Auszeichnung zu teil geworden durch Pius X., der Vf. widmet ihm zu seinem Triumph als Encomium einen „Titulus". — **H. Kirfel, Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes. S. 33.** Die darauf bezügliche Stelle des hl. Thomas 1 q. 12 a. 1 macht den Erklärern grosse Schwierigkeit. Der Vf. urteilt: „Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes, aus welchem der hl. Thomas die Möglichkeit derselben zu beweisen suchte, beruht nicht auf der übernatürlichen Erkenntnis von göttlichen Wirkungen, die der übernatürlichen Ordnung angehören, sondern auf der natürlichen Erkenntnis irgend welcher natürlichen Wirkungen; es zielt formell und direkt nicht auf die volle Erkenntnis der göttlichen Wesenheit als solcher, sondern auf die volle Erkenntnis der ersten Ursache der geschauten Wirkungen ab: man kann es ein wirksames Verlangen nennen, insofern es den Menschen zum Nachdenken und Nachforschen über die erste Ursache antreibt". — **R. M. Schulthes, Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche. S. 57.** Die Bemerkungen beziehen sich auf Auffassungen von Spacil und Ottiger. — **R. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe. S. 89.** „Nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas". — Literarische Besprechungen.

2. Heft: G. M. Manser, Zur Geschichte der Philosophie der patristisch-mittelalterlichen Zeit. S. 133. 1. Histoire de la Philosophie ancienne, par C. Sortais. 2. Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik, von K. Sauter. 3. Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali, von M. Horten. — **J. Gredt, H. Ostlers Kritischer Realismus. S. 147.** Vf. stimmt Ostler zu, wenn er die sekundären sinnlichen Eigenschaften, Farben usw., für objektiv erklärt, glaubt aber, dass nicht bloss „die Aussenwelt unseres Leibes, wie Ostler will, sondern auch die Umwelt unmittelbar erkannt werde". — **R. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe. S. 160.** Der hl. Thomas nennt das Vaterland das connaturale principium producens (nos) in esse et gubernans und, erklärend, in qua nati et nutriti sumus. Während bei Aristoteles Bürgerrecht Zugehörigkeit zum Vaterlande bedeutet, können auch Nichtbürger ein Vaterland haben. „Die katholische Kirche berücksichtigt den nationalen Gedanken ihrer Glieder, sie respektiert das irdische Vaterland ihrer Glieder, zeigt ihnen die Wege zum gemeinsamen unvergänglichen Vaterland. Der Katholik ist also nicht ‚vaterlandslos', und die katholische Kirche ist nicht ‚vaterlandsfeindlich'. Sie arbeitet an den Grundfesten des Vaterlands". —

Literarische Besprechungen. — **Fr. Zimmermann, Des Claudius Mamertus Schrift: De statu animae libri tres. S. 238.**

3. Heft: Pius X. Gedicht von E. Commer. S. 256. — **E. Commer, Kardinal Lorenzelli. S. 257.** Bildnis und Lebensskizze des hervorragenden Thomisten und Präfekten der Studienkongregation. — Dokumente Pius' X. S. 259. Motuproprio de potestate conferendi academicos gradus facta Anselmiano Urbis Collegio. Motupr. de studio doctrinae S. Thomae A. in scholis catholicis promovendo. — **E. Commer, Die Päpstlichen Allokutionen vom 25. und 27. Mai. S. 266.** — **R. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe. S. 297.** „II. Teil: die Vaterlandsliebe". — **Fr. Zimmermann, Des Claudius Mamertus Schrift: De statu animae libri tres. S. 333.** II. Darstellung des Inhaltes. — **J. Gredt, Aristotelica. S. 368.** Die Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes (berücksichtigt die entsprechende Schrift von Brentano 1911). 2. Ar. und seine Weltanschauung. Kritik Brentanos. 3. Aristoteles über die Seele. Uebersetzung von A. Busse. 4. Aristoteles' Politik. Uebersetzt und erklärt von E. Rolfes. — Kritische Besprechungen.

4. Heft: E. Commer, Bild und Titulus, Benedict. XV. — Dokumente Pius' X. „In diesen schweren, schwarzen Wolken ging die Sonne der Kirche vorzeitig unter". „So schied er, wie der siebente Gregor, mit dem Bewusstsein: Dilexi iustitiam et odivi iniquitatem". — **R. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas. S. 445.** Stellung der Vaterlandsliebe in der Summa theol. Die Vaterlandsliebe in ihren Teiltugenden. Die Gerechtigkeit und die ihr beigegliederten Tugenden; die anderen Kardinaltugenden. „Die Lehre des hl. Thomas über Vaterland und Vaterlandsliebe geht also den goldenen Mittelweg zwischen den beiden Extremen des Kosmopolitismus und des Radikalnationalismus". — **Fr. Zimmermann. Des Claudius Mamertus Schrift: De statu animae libri tres. S. 470.** III. Darstellung des Systems. — **Fr Herzig, Zur Geschichte und Philosophie des psycho-physischen Parallelismus. S. 495.** VI. vertritt die aristotelisch-scholastische Lehre. — Literarische Besprechungen.

Novitätenschau.

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1914.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Pohle in Breslau und Prof. Dr. Ed. Hartmann in Fulda.

Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1913 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. Herausgegeben von G. Hessenberg und L. Nelson. IV. Band. 3. Heft. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. gr. 8. 427—691 S. *M.* 6,80.

Amor Ruibal, A., Los problemas fundamentales de la filosofia y del dogma. Tome I. Santiago. 8. 403 p. *Pes.* 6.

Bergson, H., L'évolution créatrice. 15e édition. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

—, Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. 11e édition. Paris, F. Alcan. *Fr.* 5.

Calgara, A., La filosofia scolastica e il filosofismo moderno. Sulmona, Tip. sociale.

Cohen, H., System der Philosophie. 1. Teil. Logik der reinen Erkenntnis. 2. verbesserte Aufl. Berlin, B. Cassirer. gr. 8. XXVIII, 612 S. mit Bildnis. *M.* 14.

Colinet, Ph., Philosophie, histoire, religions. Louvain, Desbarax.

Donat, J. S. J., Summa philosophiae christianae. Pars I. Logica. Editio secunda et tertia. Pars III. Ontologia. Editio secunda et tertia. Pars VI. Theodicea. Innsbruck, Rauch. 8. VIII, 152; V, 206; VI, 227 p. *M.* 1,60; 2,15; 2,45.

Enriques, F., Problems of science. London. 8. *Sh.* 10.

Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem 70. Geburtstage dargebracht. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII, 522 S. mit 1 Bildnis. *M.* 14.

Fouillée, A., Esquisse d'une interprétation du monde. Publiée par E. Boirac. Paris, Alcan. 8. 417 p.

Funke, H., Philosophie und Weltanschauung. Skizzen zur Einführung in das Studium der Philosophie und zur philosophischen Orientierung für weitere gebildete Kreise. Paderborn, Bonifatius-Druckerei. 8. XV, 178 S. *M.* 2,20

Hagemann, G., Elemente der Philosophie. II. Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 7. Aufl., durchgesehen und teilweise umgearbeitet von A. Enders. Freiburg, Herder. gr. 8. X, 240 S. *M.* 3,20.

Hofmann, P, Die antithetische Struktur des Bewusstseins. Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen. Berlin, G. Reimer. gr. 8. XVIII, 421 S. *M.* 8.

Guerrieri, A., Questioni e note di filosofia contemporanea. Perugia, Unione tip. cooperativa. 8. 464 p. *L.* 6.

James, W., Introduction à la philosophie. Essai sur quelques problèmes de métaphysique. Traduit par R. Picard. Paris, Rivière. 8. 301 p. *Fr.* 4.

Jevons, F. B., Philosophy what it is. Cambridge, University Press. 8. 144 p. *Sh.* 1/6.

Klimke, F., Il monismo e le sui basi filosofiche. Studio critico. Traduz. del Prof. A. Ferro. 2 vol. Firenze, Libreria Edit. Fiorentina. *L.* 10.

Lechert, A., Brevis cursus philosophiae iuxta systema S. Thomae Aquinatis complectens Logicam, Metaphysicam atque Ethicam ad usum iuvenum studiosorum per quaesita et responsa expositus. Vol. I. Logica et Ontologia. Freiburg, Herder. 302 p. *Fr.* 3.

Lessing, Th., Philosophie als Tat. Zwei Teile. Göttingen. Hapke. 8. XV, 481 S. *M.* 8.

Licht, F. M., Katechismus der Philosophie für Jeden, der lesen kann und willig ist, geschrieben. Bamberg, Handels-Druckerei und Verlagshandlung. 8. 59 S. *M.* 1.

Maggiore, G., L'unità del mondo nel sistemo del pensiero. Palermo, Firenze. 8. 282 p. *L.* 5.

Meinongs, Al., gesammelte Abhandlungen. Herausgegeben und mit Zusätzen versehen von seinen Schülern. In 3 Bänden. 1. Band. Abhandlungen zur Psychologie. Leipzig, Barth. gr. 8. X, 634 S. *M.* 16.

Natorp, P., Philosophische Propädeutik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie. 4., wiederum durchgesehene Auflage. Marburg, Elwerts Verlag. 8. 70 S. *M.* 1,50.

Page, C. S., The New Philosophy. Chicago. 8. 808 p. $ 4,50.

Pesch, T. S. J., Institutiones logicae et ontologicae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accomodatae. Pars I. Introductio in philosophiam et Logica. Ed. II. abbreviata, emendata, novis aucta a Carolo Frick, S. J. Freiburg, Herder. XXII, 683 S. gr. 8. *M.* 12.

Petitot, H., Introduction à la philosophie traditionelle ou classique. Paris, Beauchesne. kl. 8. 227 p. *Fr.* 3.

Philosophie, die, der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht über alle auf dem Gebiete der Philosophie erschienenen Zeitschriften, Bücher, Aufsätze, Dissertationen usw. in sachlicher und alphabetischer Anordnung, herausgegeben von A. Ruge. III. Literatur 1912. Heidelberg, Weiss. gr. 8. XII, 324 S. *M.* 17,50.

Ruge, A., Einführung in die Philosophie. Zugleich an Stelle der 5. Auflage von J. H. Kirchmanns „Katechismus der Philosophie". kl. 8. VIII, 238 S. *M.* 3.

Spir, A., Saggi die filosofia critica. Milano. 8. XLVIII, 150. *L.* 2,50

Uphues, G., Die Sinnenwelt und Ideenwelt. Osterwieck, Zickfeldt. gr. 8. 47 S. *M.* 1,60.

Willmann, O, Historische Einführung in die Metaphysik. 3. Teil der Philosophischen Propädeutik für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium. Freiburg, Herder. gr. 8. IV, 124 S. ℳ 2.

Windelband, W., Einleitung in die Philosophie. Tübingen, Mohr. gr. 8. XII, 441 S. ℳ 7,50.

—, Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 5., erweiterte Auflage. 2 Bände. Tübingen, Mohr. 8. XI, 299 S. und IV, 345 S ℳ 10.

Zum 70. Geburtstag Alois Riehls. Festschrift der Kantstudien. Mit Beiträgen von F. Medicus, R. Hönigswald, H. Spitzer, H Scholz, H. Rickert, B. Hell herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch, Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. III, 248 S. Mit 1 Bildnis. ℳ 5.

B. Philosophische Zeitschriften.

American Journal of Psychology. Edited by G. Stanley-Hall, E. C. Sanford and E. B. Titchener. Clark University, Worcester, Mass. Fl. Chandler Publisher. 4 numbers per year $ 5.

American Journal of Religious Psychology and Education. Edited by G. Stanley Hall. L. N. Wilson, Publisher. Worcester, Mass. The volume of 6 parts begins in July. Per year $ 2,50.

Annalen der Naturphilosophie. Jährlich 4 Hefte, die einen Band bilden. Herausgegeben von W. Ostwald. Leipzig, Veit & Co. ℳ 14.

Annales des Sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences. Directeur: Darieux. Paraissant tous les deux mois. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 24e année. 1913. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Année psychologique. Publiée par A. Binet avec la collaboration de Larguier des Bancels, Th. Simon, Maigre, Plateau, Ruyssen, Stern. 20e année. 1913. Paris, Masson. 8. *Fr.* 15.

Année sociologique. Périodique annuel, publié sous la direction de E. Durkheim. 17e année (1912—1913). Paris, Alcan. 8. *Fr.* 12,50.

Apollon. Herausgegeben von Sergius Makowski-Petersburg, Selbstverlag. Jährlich 12 Hefte. *Rubel* 12.

Archives de Psychologie. Paraît à dates irrégulières. Environ 4 fascicules par année. Le prix de chaque fascicule varie suivant sa grosseur. Par abonnement: *Fr.* 15 pour un volume (au moins 400 pages). Genève, Kundig (Paris, Lemoigne).

Archives of Philosophy, Psychology and Scientifics Methods. Edited by Cattel and Woodbridge. New-York, Sub Station 84. 1 vol. $ 5.

Archiv für die gesamte Psychologie. Unter Mitwirkung von H. Höffding, A. Kirschmann, E. Kräpelin, O. Külpe, A. Lehmann, Th. Lipps, G. Martius, G. Störring und W. Wundt herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig, Engelmann. Erscheint in Heften, deren vier einen Band von etwa 40 Bogen bilden.

Archiv für Philosophie in zwei Abteilungen, nämlich

Archiv für Geschichte der Philosophie. In Gemeinschaft mit B. Erdmann und P. Natorp herausgegeben von L. Stein. XX. Bd. 1—4. Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 1.

Archiv für systematische Philosophie. Herausgegeben von B. Erdmann, P. Natorp und L. Stein. Neue Folge der philosoph. Monatshefte. Berlin, Reimer. gr. 8. Bd. XX. 1—4. ℳ 12.

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der Gesetzgebungsfragen. Herausgegeben von J. Kohler und Fr. Berolsheimer. Berlin-Wilmersdorf, Rothschild. gr. 8.

Athenaeum. Philosophische und staatswissenschaftliche Zeitschrift. Herausgegeben von der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Redakteur J. Pauer. Jährlich 4 Hefte. *Kr.* 10.

Blätter zur Pflege persönlichen Lebens. Herausgegeben von J. Müller, Mainberg (Unterfranken). Verlag der Grünen Blätter. Jährlich 4 Hefte. *M.* 3,40.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter). Scerkeszti és kiadja Dr. Kiss. Budapest. gr. 8. 4 Hefte. *Fl.* 5.

Bolletino della Biblioteca Filosofica. Firenze, Piazza Donatello 5. Il Bolletino si publica mensilmente.

British Journal of Psychology. Edited by Warren and W. H. Rivers. Cambridge, University-Press. 1 vol. *Sh.* 15.

Bulletin de la Société française de Philosophie. Administrateur: M. X. Léon, Secrétaire général: M. A. Lalande. 13e année. Chaque année 8 numéros. *Fr.* 8 (Union postale *Fr.* 10).

Bulletin de l'Institut de sociologie Solvay. Bruxelles, Parc Léopold. Publication périodique paraissant en fascicules grand in -8. L'année forme un volume de 100 feuilles environ. Prix de l'abonnement *Fr.* 20.

Bulletin de l'Institut général psychologique. Administrateur: Courtier. 6 fois par an. Paris, rue de Condé 14. *Fr.* 20.

Bulletin de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant. Administratenr: Boitel. Paris, Schleicher. 4 fasc. par an. *Fr.* 3.

Bulletin de la Société d'études de Marseille. Administrateur: Anastay. Tous les deux mois. Marseille, rue de Rome 41. *Fr.* 2.

Bulletin de la Société d'études psychiques de Nancy. Administratur: Thomas. Tous les deux mois. Nancy, rue de Faubourg St. Jean 25. *Fr.* 6.

Bulletin mensuel de l'Institut de Sociologie. Editeurs: Misch et Thron. Chaque année un fort volume de plus de 1500 pages de texte serré. Paris, Rivière. *Fr.* 10.

Ceská Mysl. Philosophische Zeitschrift. Organ der philosophischen Assoziation. Herausgegeben von Fr. Cáda und Fr. Krejci. Prag, Leichter. Jährlich 6 Hefte. *Kr.* 8.

Ciencia Tomista. Rivista cientifica. Bajo la direccion de los Dominicanos Españoles. Madrid, Stº Domingo el Real. Jährlich 6 Hefte.

Coenobium. Rivista internazionale di liberi studi. Lugano. Casa edit. del Coenobium. Un anno. *L* 12.

Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia. Diretta da B. Croce. Napoli, Laterza. Si publica ogni bimestre in fascicoli die 80 pagine. *L.* 8.

Cultura Filosofica. Rivista bimensile. Direttore: Sarlo. Prato Colini. *L.* 8.

Experimentelle Pädagogik. Organ der Arbeitsgemeinschaft für experimentelle Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Didaktik und der Erziehung schwachbegabter und abnormer Kinder. Begründet und herausgegeben von W. A. Lay und E. Meumann. Leipzig, Nemnich. gr. 8. Jährlich 2 Bände à *M.* 6,50.

Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen. Unter Mitwirkung von W. Peters herausgegeben von K. Marbe. Leipzig, Teubner. gr. 8. 1 Band 6 Hefte. ℳ 12.

Hibbert Journal. Edited by Jacks. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy. London, Williams & Norgate. Each volume has four parts. *Sh.* 10.

Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Kiel (Beselerallee 39), Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft. gr. 8. XVI, 335 S. mit 1 Bildnis. ℳ 10.

Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Uebersicht der Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen von Frischeisen-Köhler. 2. Jahrgang. Berlin, Mittler & Sohn. VI, 240 S. ℳ 8.

Jahrbüchlein der „Gustav Glogau-Gesellschaft". Herausgegeben von Prof. Clasen, Flensburg. Geschäftsleitung: W. Frühauf, Lingen (Ems). ℳ 0,40.

Jahrhundert, Das monistische. Zeitschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Kulturpolitik (7. Jahrgang der Zeitschrift des deutschen Monistenbundes). Im Auftrage des deutschen Monistenbundes herausgegeben von W. Ostwald. München, Reinhardt. 18 Hefte. ℳ 8.

Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Herausgegeben von S. Freud. Schriftleitung: O. Rank und H. Sachs. 2. Jahrg. Wien, Heller. 6 Hefte. ℳ 15.

International Journal of Ethics. Edited by Burns Weston, Philadelphia. Red. F. Tilly, Cornell University, Ithaca, New-York. Four parts. $ 2,50.

Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. Offizielles Organ der internationalen psychoanalytischen Vereinigung. Herausgegeben von S. Freud, redigiert von S. Ferenczi und O. Rank. Leipzig, Heller. Je 6 Hefte ℳ 18. Zusammen mit „Imago" ℳ 30.

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese. Redigiert von G. Bruni, A. Dionisi, F. Enriques, A. Giardina und E. Rignano. Leipzig, Engelmann. Jährlich 4 Lieferungen von je 150 bis 200 S. ℳ 20.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Dirigé par P. Janet et G. Dumas. XIe année. Paris, Alcan. Paraît tous les deux mois. Un an *Fr.* 14.

Journal für Psychologie und Neurologie. Herausgegeben von A. Forel und O. Vogt. Redigiert von K. Brodmann. Leipzig, Barth. In zwanglosen Heften erscheinend. 6 Hefte bilden einen Band, der 20 ℳ kostet.

Journal of abnormal Psychology. Edited by Prince. Bimonthly Boston, The Old Corner Bookstore. $ 3.

Journal of comparative Neurology and Psychology. Editors: C. L. Herrick, C. J. Herrick, R. M. Yerkes. On volume of six numbers each year. Adress Subscriptions C. J. Herrick, Denison University, Granville, Ohio. $ 4,30.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Edited by Woodbridge. Bimens. Lancaster, Scientific Press. $ 3.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Unter Mitwirkung von E. Adickes, E. Boutroux, J. E. Creighton, B. Erdmann, R. Eucken, P. Menzer, A. Riehl und W. Windelband herausgegeben von H. Vaihinger und Br. Bauch. Die Kantstudien erscheinen in zwanglosen Heften, die

zu Bänden von ungefähr 500 Seiten zusammengefasst werden. Berlin, Reuther & Reichard. Preis des Bandes ℳ 12.

Leben, Das. Zeitschrift einer universal neuen Weltanschauung. Herausgegeben von P. Becker. 4. Jahrgang. Magdeburg, Verlag der Zeitschrift „das Leben". 26 Nummern. ℳ 2.80.

Lebensreform, Die. Herausgegeben von E. W. Trojan. 20. Jahrgang. Schöneberg-Berlin, Verlag „Lebensreform". 24 Nummern. ℳ 4.

Leonardo, Rivista d'idee. Direttore Papini. Esce ogni due mesi. Firenze, Borgo Albizi. *Fr.* 7,50.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Unter Mitwirkung von R. Eucken, O. Gierke, E. Husserl, Fr. Meinecke. H. Rickert, G. Simmel, E. Troeltsch, M. Weber, W. Windelband und H. Wölfflin herausgegeben von G. Mehlis. Tübingen, Mohr. Lex.-8. Jährlich ℳ 9.

Mendel Journal. Edited by Taylor, Garnett, Evans. London.

Menschenkenner, Der. Monatsschrift für praktische Psychologie. Herausgegeben von F. Dumstrey und M. Thumm Kintzel. 7. Jahrgang. 12 Nummern. Leipzig, Wigand. gr. 8. Jährlich ℳ 6.

Menschheitsziele. Eine Rundschau für wissenschaftlich begründete Weltanschauung und Gesellschaftsreform. Herausgegeben von H. Molenaar. Leipzig, Wigand. 4 Hefte ℳ 6 (einzelne Hefte ℳ 1,80).

Magyar filozofiai társaság közleményei, Mitteilungen der Ungar. philosoph. Gesellschaft. Budapest, Selbstverlag der Gesellschaft. 4 Hefte. *Kr.* 8.

Mind. A Quaterly Review of Psychology and Philosophy. Edited by G. F. Stoot. Published for the Mind Association by London, Macmillan. Yearly *Sh.* 12.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für psychische Forschung. Schriftleiter: G. Kaleta. Leipzig, Theos. Verlagshaus. 12 Hefte. ℳ 5.

Mitteilungen der Gesellschaft für Tierpsychologie Im Auftrage der Gesellschaft herausgegeben vom geschäftsführenden Ausschuss. Verantwortlich. H. E. Ziegler. 2. Jahrgang. 4. Nummern. Elberfeld Roonstr. 54, Gesellschaft für Tierpsychologie. gr. 8. ℳ 3,20.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Volkserziehung. Herausgegeben von L. Keller. Jena, Diederichs. 5 Hefte. ℳ 4.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben. Herausgegeben von L. Keller. Jena, Diederichs. 5 Hefte. ℳ 10.

Monatsschrift für Soziologie. Seit 1910 verschmolzen mit dem Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, in Verbindung mit W. Sombart und M. Weber herausgegeben von E. Jaffé. Tübingen, Mohr.

Monismus, Der, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik. Blätter des deutschen Monistenbundes. Herausgegeben von J. Unold. Redaktion: A. v. Hügel. München, Verlag des deutschen Monistenbundes. Jährlich 12 Nummern. ℳ 3.

Monist. Edited by Carus. Devoted to the Etablishment and Illustration of the Principles of Monisme in Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. $ 2.

Monist. Halbmonatsschrift zur Förderung einer vernünftigen Einheits-Weltanschauung. Herausgegeben von A. Teichmann. 9. Jahrgang. Leipzig, Teichmann. 24 Nummern ℳ 6.

Neue metaphysische Rundschau. Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschungen in Wissenschaft, Kunst und Religion. Herausgegeben von P. Zillmann. Berlin, Zillmann. 6 Hefte. *M.* 6.

Nieuwe Banen. Maanschrift ter Verdedigingen Verdieping van de Christelijke Wereldsbeschouwung onder Redaktie van A. Hartog. Amsterdam, Kruyt. 10 Nr. *Fl.* 2,50.

Nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Torino, Bocca. 12 Hefte.

Open Court. Edited by P. Carus. Chicago, Illinois, The Open Court Publishing Co. Published monthly, each number containing 64 p. 1 vol. $ 1.

Philosophical Review. With the Cooperation of J. Seth edited by J. E. Creighton, Cornell University, Ithaca, New-York. New-York, Longmans & Green. Jearly 6 numbers. *Sh.* 14.

Philosophie de l'avenir. Revue de Socialisme rationel, paraissant tous les deux mois. Fondée par F. Borde. Bruxelles, Manceau. 8. *Fr.* 6.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft unter Mitwirkung von J. Pohle und Chr. Schreiber herausgegeben von C. Gutberlet. XXVIII. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung. Unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrter herausgegeben von Jerusalem, Kinkel und H. Renner. Leipzig, H. Rohde. Jährlich *M.* 12.

Platonist. Edited by Th. Johnson. 4 Hefte. Osceola, Missouri.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic Study of Philosophy. London, Williams and Norgate. 8. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of Psychical Research. London, Trübner & Co.

Przeglad Filosoficzny. Herausgegeben von W. Weryho. Warschau. Jährlich 4—5 Hefte. *Rub.* 5.

Psiche, Rivista di studi psicologici. Direttori: E Morselli, S. de Sanctis, G. Villa. Redattore-capo: R. Assagioli. Firenze, Via degli Alfani. La rivista si pubblica ogni due mesi in fascicoli di almeno 64 p Abbonamento annuo: *L.* 10.

Psychische Studien. Herausgegeben und redigiert von A. Aksakow. Leipzig, Mutze, gr. 8. Halbjährlich *M.* 5.

Psychological Review. Edited by J. M. Baldwin, H. C. Warren. New-York, Macmillan. The Review is issued in two sections: the Article Section appears bimonthly, the Literary Section (Psychological Bulletin) appears on the fifteenth of each month. Annuel Subscription to Both Sections $ 4 (Postal Union $ 4,30).

In Connection with the Review is published annualy:

Psychological Index. Index and Review. $ 4,50 (Postal Union $ 4,85). Index alone 75 (Postal Unione) Cents.

Psychologische Studien. Herausgegeben von W. Wundt. Neue Folge der Philosophischen Studien. Die Psychologischen Studien erscheinen in Heften zu je 4—6 Bogen, von denen je 6 einen Band bilden. Leipzig, Engelmann.

Psyke. Tidskrift for psykologisk forskning. Herausgegeben von Sydney Alrutz. Unter Mitwirkung von H. Höffding, A. Grotenfeld et M. Vold. Stockholm, Bonnier.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, edited by G. St. Fullerton and J. Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania, Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere. Fondata dal Prof. A. Anguilli. Anno XXXIII. Nuova Serie. Direttori: G. A. Golozza. et E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *L.* 7.

Razon y Fe. Revista mensual. Redaccion A. Aguilera. Madrid, Plaza de Sto Domingo. *Pes.* 20.

Religion und Geisteskultur. Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens. Herausgegeben von Steinmann. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 4 Hefte. *M.* 6.

Review of Theology and Philosophy. Edited by Allan Menzies. Edingburgh, Schultze & Co. Yearly Subscription *Sh.* 15.

Revue de l'Hypnotisme et de la Psychologie physiologique. Dirigée par Bérillon. 21e année. Paris.

Revista de Studii Sociale. Publicata de G. D. Scraba. Bucuresti. Abonnement 8 lei pe an.

Revue de Métaphysique et de Morale. Sécretaire de la Rédaction: X. Léon. Paraissant tous les deux mois. 22e année. Paris, Colin. gr. 8. Un an (6 numéros): *Fr.* 11. Union postale *Fr.* 15.

Revue de Philosophie. Directeur: E. Peillaube. 15e année. Paraît tous les mois. Prix de l'abonnement: *Fr.* 20. Union postale *Fr.* 25,

Revue des Etudes psychiques. Directeur: D. Vesme. Paris. Passage Saulnier 23. *Fr.* 8.

Revue des Idées. Études de critique générale. Paraissant le quince de chaque mois. Directeur: E. Dujardin. Prix du numéro: *Fr.* 1,40. France un an *Fr.* 16. Union postale *Fr.* 18. Administration: Paris, rue du Vingt-neuf Juillet 7.

Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris, Lecoffre. 4 Hefte à 14 Bogen. *Fr.* 12.

Revue générale des sciences psychiques. Directeur: E. Bosc. Publiée tous les mois. Paris, Daragon. Abonnement annuel *Fr.* 10.

Revue des sciences psychologiques, psychologie, psychiatrie, psychologie sociale, méthodologie. Publiée par J. Tastevin et P. L. Couchoud. Paris, Riviére. 4 fascicules. *Fr.* 12,50.

Revue internationale de psychologie comparative. Directeur: A. Mailloux. Éditeurs: V. Giard et E. Brière. Paraît deux fois par mois. Paris, rue du Soufflot 15. *Fr.* 15. Union postale *Fr.* 18.

Revue international de sociologie. Publiée par R. Worms et la société de sociologie de Paris. Paris, Giard & Brière. 12 num. *Fr.* 20.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. *Fr.* 10.

Revue Néo-Scolastique. Publiée per la Société philosophique de Louvain. Fondateur: D. Mercier. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 21e année, 4 numéros. *Fr.* 10. Union postale *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Paraît tous les mois. Directeur: Th. Ribot. 39e année. Paris, Alcan. gr. 8. *Fr.* 30. Pour l'Étrang. *Fr.* 33.

Revue psychologique. Directeur: M. Joteiko. Un fasc. par trimestre. Bruxelles (rue Madeleine 42). Un an *Fr.* 10.

Revue scientifique et morale du spiritisme. Directeur: Delanne. 18e année. Paraît tous les mois. Paris, Boulevard Grelmans 40. *Fr.* 10.

Revue Thomiste. Directeur: R. P. Montagne. O. P. 22e année. Paraît tous les deux mois. Toulouse, Privat St. Honoré 22. *Fr.* 14.

Rivista di Filosofia. Direttori: A. Faggi, F. Juvalta, A. Lev, G. Marchesini, L. Valli, B. Varisco. Die Zeitschrift bildet die Fortsetzung der Rivista Filosofica und der Rivista di Filosofia e Scienze affini. Modena, A. F. Formiggini. 5 Hefte. *L.* 12.

Rivista di Filosofia Neo-scolastica. Segretari di Redazione: G. Canella et A. A. Gemelli. 4 Hefte. Florenz. Libreria editr, Fiorentina. *Fr.* 9.

Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia. Publicata da G. C. Ferrari. Bologna. Esce ogni due mesi. L'abonnamento annuo *L.* 8. Per l'Estero *L.* 10.

Rivista filosofica. Fondata da C. Cantoni in continuazione della „Filosofia delle scuole italiane" e della „Rivista italiana di Filosofia". Segretario di redazione: E. Juvalta. Pavia, Bizzoni. 5 Hefte. *L.* 12.

Rivista italiana di sociologia. Consiglio direttivo: A. Bosco, G. Gavaglieri, G. Sergi, V. Tangorra, E. Tedeschi. Roma. Abonnamento annuo. 6 Hefte. *L.* 10 (Unione postale *L.* 15).

Rivista mensile di Filosofia scientifica. Direttore: Morselli. Genova, Via Assarotti 46.

Rivista Rosminiana. Periodico mensile diretto dal Cav. G. Morando, Lodi. 10 Hefte. *L.* 12,50.

Ruch filozoficzny. Herausgegeben von K. Twardowski. Lemberg, Selbstverlag. Jährlich 10 Hefte. *Kr.* 10.

Rundschau, Ethische Monatsschrift zur Läuterung und Vertiefung der ethischen Anschauungen und zur Förderung ethischer Bestrebungen. Herausgegeben und redigiert von M. Schwantje. Berlin, Schwantje. 12 Hefte. *M.* 3.

Rundschau, Neue metaphysische. Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschungen in Wissenschaft, Kunst und Religion. Herausgegeben und redigiert von P. Zillmann. Berlin-Lichterfelde, Zillmann. gr. 8. 6 Hefte. *M.* 6.

Ruskaja Mysl. Herausgegeben von P. Struve und A. Kieswetter. Selbstverlag, Moskau. Jährlich 12 Hefte. *Rub.* 20.

Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique. Direction: G. Bruni, A. Dionisi, F. Enriques, A. Giardina, E. Rignano. Éditeurs: Zanichelli Bologna, Alcan Paris, Engelmann in Leipzig, Williams & Norgate Londres. 6 numéros par an, de 240—250 p. chacun. Prix de l'abonnement: 30 *Fr.*, 24 *M.*, 24 *Sh.*

Studies in Psychology. Edited by Seashore. New-York, Macmillan. $ 1.

Studies from the Yale Psychological Laboratory. Edited by Judd. New-Vork, Macmillan. $ 1.

Studii Filosofice. Organul Societatii de Studii filosofice din Bucuresti. Redactia: C. Rădulescu-Motru, Bucuresti. Jedes Heft *Lei* 1,50.

Szellem. Philosoph. Zeitschrift. Herausgegeben von L. Fülep. Budapest, Nagel. 3 Hefte. *Kr.* 10.

Thomas, Divus, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 2. Serie. Herausgegeben von E. Commer. Wien, Mechitaristen-Buchdruckerei. 4 Hefte. ℳ 12,50.

Tat, Die. Wege zum freien Menschentum. Eine Monatsschrift. Herausgegeben von E. Horneffer. Leipzig, Verlag der Tat. ℳ 8.

Tierseele. Zeitschrift für vergleichende Seelenkunde. Herausgegeben von K. Krall. 2. Jahrgang. 4 Hefte. Bonn, Eisele. ℳ 12.

Tijdschrift voor Wijsbegeerte. Herausgegeben von Bierens de Haan, J. de Boer, Grondys, Kohnstamm, Meyer und Pen. Amsterdam.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Gegründet von R. Avenarius. In Verbindung mit Fr. Jodl und A. Rhiel herausgegeben von P. Barth. 38. Jahrgang. 4 Hefte. Leipzig, Reisland. ℳ 12.

Weg zum Licht. Monatsschrift zur Förderung geistiger Weltanschauung. Schriftleiter: C. Zawadzki. 6. Jahrgang. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. 12 Nummern. ℳ 6.

Weltanschauung, Neue. Monatsschrift für Kulturfortschritt auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Redigiert von W. Breitenbach. Berlin-Halensee, Reflektor-Verlag. 12 Hefte. ℳ 4.

Wissenschaftliche Rundschau. Zeitschrift für die allgemeinwissenschaftliche Fortbildung des Lehrers. Herausgegeben von M. H. Bange Leipzig, Thomas. 24 Hefte. ℳ 6.

Wissen und Wollen, Organ des Schafferlogenbundes für neupsychologische Persönlichkeitskultur und Gesellschaftsveredelung. 4. Jahrg. Leipzig, Excelsior-Verlag. gr. 8. 12 Nummern. ℳ 4.

Woprossy Philosophii i Psychologii. Herausgegeben von L. Lopatin im Selbstverlag der Moskauer Psychologischen Gesellschaft in Moskau. Jährlich 6—7 Hefte. *Rub.* 7.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Herausgegeben von M. Dessoir. Stuttgart, Enke. Lex.-8. ℳ 10.

Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Zugleich Organ des Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Herausgegeben von W. Stern und O. Lipmann. Erweiterte Fortsetzung der Beiträge zur Psychologie der Aussage. Leipzig, Barth. gr. 8. ℳ 20.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgegeben von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Phil.-histor. Verlag. ℳ 10.

Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Herausgegeben von E. Meumann und O. Scheibner, unter redakt. Mitwirkung von A. Fischer und H. Gaudig. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. 12 Hefte. ℳ 10.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift. Im Verein mit H. Siebeck, J. Volkelt und R. Falckenberg herausgegeben und redigiert von H. Schwarz. 12 Hefte. Leipzig, Voigtländer. Lex.-8. ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. In Gemeinschaft mit S. Exner, J. v. Kries, Th. Lipps,

A. Meinong, G. E. Müller, C. Pelmann, L. Stumpf, Th. Ziehen herausgegeben von F. Schumann und J. R. Ewald. Leipzig, Barth. Jährlich erscheinen 2—3 Bände, jeder zu 6 Heften. 1 Band ℳ 15.

Zeitschrift für Religionspsychologie. Grenzfragen der Theologie und Medizin. Herausgegeben von G. Runze, O. Klemm, J. Bresler. Leipzig, Barth. gr. 8. Monatl. 2—3 Bog. Jährl. ℳ 10.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Abû Kurra, des Th., Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. Uebersetzt von G. Graf. 1. Heft des XIV. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. 66 S. ℳ 2,10.

Adickes, E., Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie. Tübingen Mohr. Lex.-8. V, 91 S. ℳ 2,40.

Auerbach, B., Lebensweisheit. Aus den Schriften Auerbachs ausgewählt und herausgegeben von E. Wolbe. 2. Aufl. Berlin-Halensee, Reflektor-Verlag. 8. 215 S. mit Bildnis. ℳ 2.

Baeumker, Fr., Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade. 6. Heft des XIII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. Lex.-8. 94 S. ℳ 3,25.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. 4me partie. Paris, Alcan. *Fr.* 18.

*Berkeley, G., The Principles of Human Knowledge. Vol. IV. Bibliothecae philosophorum. Edited by T. J. Mc. Cormack. Leipzig, Meiner. 8. XV, 128 p. ℳ 2,50.

—, Three Dialogues between Hylas and Philonous. Vol. V. Bibliothecae philosophorum. Ebda. 8. VI, 136 p. ℳ 2,50.

Bolzano's B., Werke. Mit Unterstützung der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen und der Kantgesellschaft unter Mitwirkung der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien herausgegeben von A. Höfler. I. Wissenschaftslehre in 4 Bänden. Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehreren seiner Freunde. Mit einer Vorrede von J. Heinroth. 4. Band der Hauptwerke der Philosophie in originalgetreuen Neudrucken. Leipzig, Meiner. 8. XVI, 574 S. ℳ 12.

Bruneteau, E., De ente et essentia Divi Thomae. Texte latin, précédé d'une introduction, accompagné d'une traduction et d'un double commentaire historique et philosophique. Paris, Bloud. 16. 160 p.

Brunschvicg, L., Boutroux, P., Gazier, F., Oeuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introduction et notes. T. IV et V. Paris, Hachette. 8. LXXXI, 356, 423 p. *Fr.* 15.

Casini, T., Scritti danteschi con due facsimili e con documenti inediti. Citta di Castello, Lapi.

Comte, A., Entwurf der wissenschaftlichen Arbeiten, welche für eine Reorganisation der Gesellschaft erforderlich sind. Deutsch herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von W. Ostwald. Leipzig, Verlag Unesma. kl. 8. XV, 213 S. ℳ 3,60.

Diltheys, W., Gesammelte Schriften. 2. Band. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Leipzig, Teubner. gr. 8. XI, 528 S. ℳ 12.

Descartes, R., Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Uebersetzt von A. Buchenau. 2. Band der Sammlung Meiners Volksausgaben. Leipzig, Meiner. 8. 78 S. ℳ 1,40.

Fichte, Joh. Gottl, Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Mit Einleitung herausgegeben von Fr. Büchsel. Leipzig, Meiner. 56 S. ℳ 2.

—, Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges. Herausgegeben und eingeleitet von K. K. Loewenstein. Berlin, Zeit im Bild-Verlag. ℳ 0,75.

—, Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges. Anschliessend Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen vom 19. 2. 1813. 6. Band der Hauptwerke der Philosophie in originalgetreuen Neudrucken. Leipzig, Meiner. 8. VI, 87 S. ℳ 1.

—, Ueber Gott und Unsterblichkeit. Aus einer Kollegnachschrift von 1795. Mitgeteilt von E. Bergmann. Berlin, Reuther & Reinhard. 32 S. ℳ 1.

Fridericus, Königliche Gedanken und Aussprüche Friedrichs des Grossen. Ausgewählt und chronologisch geordnet von Hans F. Helmolt. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. VIII, 94 S. ℳ 1.

Fries, J. Fr., System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. 3. verb. Auflage. Heidelberg bey Chr. Fr. Winter 1837. 5. Band der Hauptwerke der Philosophie in originalgetreuen Nachdrucken. Leipzig, Meiner. 8. XX, 454 S. ℳ 6.

Guyaus, J. M., philosophische Werke in Auswahl. In deutscher Sprache herausgegeben und eingeleitet von E. Bergmann. 6. (Schluss-)Band. Die englische Ethik der Gegenwart. Mit einer Einleitung von E. Bergmann. Leipzig, Kröner. gr. 8. XXIV, 575 S. ℳ 10.

Hartmanns's Ed. v., ausgewählte Werke. Neue Auflage. I. Band. 1. Abteilung: Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants. 4. Aufl.

—, 2. Abteilung: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. 2. Aufl. Mit hinterlassenen Aufzeichnungen des Verfassers aus der Jahre 1894: Rückblick auf meine 25jährige Schriftstellerlaufbahn. Leipzig, Kröner. gr. 8. XI, 187 S.; VIII, 191 S. ℳ 2; 2.

Herbart, J. Fr., Ethik (Praktische Philosophie). Mit Ergänzungen aus Herbarts Handexemplar sowie mit Einleitung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von O. Flügel u. Th. Fritzsch. Leipzig, Klinkhardt. Lex.-8. XVI, 175 S. ℳ 2,50.

—, Lehrbuch zur Psychologie. Text der 2. Auflage mit den Abweichungen der 1. Auflage und mit Herbarts Abhandlung: „Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden." Mit Einleitung, Anmerkungen und Registern bearbeitet von O. Flügel und Th. Fritzsch. Leipzig, Klinkhardt. Lex.-8. XVI, 160 S. ℳ 2,25.

Hegel's handschriftliche Zusätze zu seiner Rechtsphilosophie. Ein Brief Hegels an Staatsrat Schultz. Heransgegeben von G. Lasson. 2. Heft des II. Bandes des Hegel-Archivs. Leipzig, Meiner. gr. 8. VI, 64 S. ℳ 3,80.

*Hobbes, The Metaphysical System of H. in 12 Chapters from Elements of Philosophy concerning body, thogether with briefer Extracts from Human Nature and Leviathan. Selected by M. W. Calkins. Vol. VI. Bibliothecae philosophorum. Leipzig, Meiner. 8. XXV, 187 S. ℳ 3.

*Hume, D., An Enquiry Concerning Human Understanding and Selections from a Treatise of Human Nature. With Humes Autobiography and a Letter from Adam Smith. Edited by J. Mc Cormack and M. W. Calkins. Vol. VII. Bibliothecae philosophorum. Leipzig, Meiner. 8. XXVIII, 267 p. ℳ 2,50.

—, An Enquiry concerning the Principles of Morals. Reprinted from the Edit. of 1777. Vol. VIII. Bibliothecae philosophorum. Leipzig, Meiner. 8. V, 169 p. ℳ 2,50.

—, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Herausgegeben von R. Richter. 3. Band der Sammlung Meiners Volksausgaben. Leipzig, Meiner. 8. VIII, 223 S. ℳ 1,40.

James, W., Das pluralistische Universum. Ins Deutsche übertragen und mit einer Einführung versehen von J. Goldstein. Leipzig, Kröner. 8. XXIV, 224 S.

Kant's Critique of Judgment. Translated with Intreduction ant Notes by J. H. Bernard. London, Macmillan. 2nd edit. 8. *Sh.* 10.

Kant, Ausgewählte kleine Schriften. Für den Schulgebrauch und zum Selbststudium mit einer ausführlichen Einleitung in die Kantische Philosophie und in das philosophische Denken überhaupt herausgegeben von H. Hegenwald. 1. Band der Sammlung Meiners Volksausgaben. Leipzig, Meiner. 8. LVI, 125 S. ℳ 1,40.

—, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Herausgegeben von der Loge Plato z. b. Einigkeit in Wiesbaden. Wiesbaden, Staadt. kl. 8. 50 S. ℳ 1,50.

—, Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von B. Kellermann. Erste Einleitung in die Kritik der Unteilskraft. Herausgegeben von O. Buck. Berlin, Cassierer. gr. 8. 643 S. ℳ 11,50.

—, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Herausgegeben Von O. Buek. Bd. 48 b der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XX, S. 189—320. ℳ 2,50.

—, Populäre Schriften. Herausgegeben von E. v. Aster. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. XVIII, 265 S. ℳ 1.

—, Schriften von 1790—1796. Herausgegeben von A. Buchenau, E. Cassirer, B. Kellermann. Berlin, Cassirer. gr. 8. 643 S. ℳ 11,50.

—, Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschlecht? Ein bisher ungedruckter und unbekannter Aufsatz Kants. Herausgegeben und besprochen von G. Kullmann. Wiesbaden Staadt. gr. 8. 51 S. ℳ 2.

—, Zum ewigen Frieden. Mit Ergänzungen aus Kants ührigen Schriften und einer ausführlichen Einleitung über die Entwicklung des Friedensgedankens herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig, Meiner. 8. LVI, 74 S. ℳ 2,80.

Kierkegaard, S., Kritik der Gegenwart. Ins Deutsche übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Th. Haecker. Innsbruck, Brennerverlag. gr. 8. 87 S. ℳ 1.

—, Der Pfahl im Fleisch. Uebersetzt und mit einem Nachwort versehen von Th. Haecker. Innsbruck, Brennerverlag. gr. 8. 47 S. ℳ 1.

Kungfutse, Gespräche. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm. Mit Titelzeichnung von E. Schneider. 2. Auflage. Jena, Diederichs. 8. VII, XXXI, 256 S. *M.* 6.

Leibniz, G. W., Ausgewählte philosophische Schriften. Im Original-Text herausgegeben von H. Schmallenbach. 1. Bändchen der Bibliotheca philosophorum. Leipzig. 8. XX, 164 p. *M.* 3.

Locke, J., Reasonableness of Christianity 1695. Uebersetzt von C. Winckler, mit einer Einleitung herausgegeben von L. Zscharnack. Giessen, Töpelmann. gr. 8. LXVI, 140 S. *M.* 5.

—, Essay concerning Human Understanding. Books II and IV (with omissions). Selected by M. W. Calkins. Vol. IX. Bibliothecae philosophorum. Leipzig, Meiner. 8. LVII, 348 p. *M.* 4.

Lotze, Microcosmo. Vol. II e III, trad di G. Capone. Braga.

Maimonides, des, Seelenhygiene. Auszug aus dem dritten Kapitel des diätetischen Sendschreibens des Maimonides an den Sultan Al malik Alafdhal (ca. 1198). Zum ersten Male nach einer Oxforder arabischen und Münchener hebräischen Handschrift herausgegeben, übersetzt und kritisch beleuchtet von Dr. Kroner. Frankfurt a. M., Kauffmann. gr. 8. 8, 18 S. *M.* 1,20.

Meister Eckhart. Ausgewählt und übersetzt von J. Bernhart. 77. Bändchen der Sammlung Kösel. kl. 8. XI, 201 S. *M.* 1.

*Nicolo Cusano, Della dotta ignoranza. Testo latino con note di Paolo Rotta. Bari, Laterza.

Nietzsche, F., Vom Krieg und Kriegsvolke. Leipzig, Kröner.

Olympiodorus, In Platonis Phaedonem commentaria. Ed. W. Norvin. Leipzig, Teubner.

Pègues, Th., Commentaire français litteral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. VIII. Les vertus et les vices. Toulouse, Privat.

Plato. Vol. I: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus. With an englisch Translation by H. N. Fowler. London, Heinemann. 12. 604 p. *Sh.* 5.

Platons Dialog Menon oder Ueber die Tugend. Uebersetzt und erläutert von Apelt. 152. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. 91 S. *M.* 1,80.

Platons Dialog Phaidros. Uebersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von Ritter. 152. Band der Philosophischen Bibliothek Leipzig, Meiner. 8. 158 S. *M.* 2,40.

Poorter, M. d., Le traité „Eruditio regum et principum" de Guibert de Tournai, O F. M. Textes et études. Louvain, Instit. supér. de Philos. XVI, 92 p. *Fr.* 5.

Probst, J. H., La mystique de Ramon Lull et l'art de contemplation. Heft 2—3 der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. VIII, 124 S. *M.* 4,25.

Rousseaus, Bekenntnisse aus seiner Jugend. Für die deutsche Bibliothek nach der Uebersetzung von Levin Schücking herausgegeben und eingeleitet von Br. Wille. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. XV, 327 S. *M.* 1.

Schelling, F. v., Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Herausgegeben und eingeleitet von O. Braun. 3. Band der Hauptwerke der Philosophie in originalgetreuen Neudrucken. Leipzig, Meiner. 8. 93 S. *M.* 2,50.

Schillers philosophische Schriften und Dichtungen. Für die deutsche Bibliothek herausgegeben mit einer Einführung in Schillers Gedankenwelt von C. Enders. Berlin, Deutsche Bibliothek. XX, 304 S. ℳ 1.

Schinzberg, A., Les fragments philosophique de Royer-Collard, Réunis et publiés pour la première fois à part, avec une introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIXe siècle. Paris, Alcan. 8. CXLVIII, 326 p. *Fr.* 6.

Schleiermacher, Fr., Monologe nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie, Index und Anmerkungen von F. M. Schiele. 2., erweiterte Auflage von H. Mulert. Bd. 84 der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XLVIII, 199 S. ℳ 3.

Schopenhauer, A, Erstlingsmanuskripte. Die Genesis des Systems. Herausgegeben von P. Deussen. München, Piper. ℳ 6.

—, Ueber Lesen und Bücher. N. 138 der Insel-Bücherei. Leipzig, Insel-Verlag. 8. 81 S. ℳ 0,50.

—, Von der Nichtigkeit des Daseins. Eine Auswahl aus den kleineren Schriften. Für die deutsche Bibliothek herausgegeben von Buchenau. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. IX, 297 S. ℳ 1.

Spinoza, Briefwechsel. Uebertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von C. Gebhardt. Bd. 96a der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XXXVIII, 388 S. ℳ 4.

—, Ethik. Für die deutsche Bibliothek nach der Uebersetzung von B. Auerbach herausgegeben von A. Buchenau. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. XIII, 270 S. ℳ 1.

—, Lebensbeschreibungen und Gespräche. Uebertragen und herausgegeben von C. Gebhardt. Bd. 96b der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XI, 197 S. ℳ 3.

*Tetens, J. N., Ueber die allgemeine spekulativistische Philosophie. — Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 1. Band. Besorgt von W. Uebele. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 779 S. ℳ 16.

Valentin, A., Pages choisies de Dante, traductions, résumés et commentaires. Paris, A. Colin.

Voltaire, Oeuvres inédites. Tome I. Mélanges historiques publiés par F. Caussi. Paris. 8. *Fr.* 10

*Wallerand, G., Les œuvres logiques de Siger de Courtrai. Edition de textes et étude. Louvain, Inst. supér. de Philosophie. VII, 74 et 176 p. *Fr.* 7,50.

Wulf, M. de et Hoffmans, J., Les Quodlibet V, VI, VII de Godefroid de Fontaines. Texte inédit. Louvain, Institut supér. de Philosophie. 420 p. *Fr.* 10.

Würschmidt, J., Dietrich von Freiberg. Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. Heft 5—6 des XII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. Lex.-8. XVI, 204 S. ℳ 7.

Zanta, L., La traduction française du Manuel d'Epictète d'André de Rivaudeau, avec une introduction. Paris, Champion. 8. 174 p.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Allen, J., Men and Systems. London, Fowler. 12. *Sh.* 1.

—, The Might of Mind. London, Fowler. 12. *Sh.* 1.

Altenloh, E., Zur Soziologie des Kino. Jena, Diederichs. 8. 94 S. ℳ 2,50.

Arnold, R. F., Die Kultur der Renaissance. Gesittung, Forschung, Dichtung. 2., neubearbeitete und vermehrte Auflage. Nr. 189 der Sammlung Göschen. Berlin, Göschen. kl. 8. 136 S. *M.* 0,90.

Arundale, G., Der Weg des Dienens. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen. Leipzig, Verlag der theosophischen Kultur. 8. 41 S. *M.* 1.

Astromonte, A., Aphorismen. Zürich, Gebr. Leemann. 8. 52 S. *M.* 1,40.

Auerbach, M., Einfälle und Betrachtungen. 2. Teil. Philosophische und weltliche Gedanken. Dresden, E. Reisser. gr. 8. III, 167 S. *M.* 3.

Baker, J. H., Educational Aims and Civic Needs. London, Longmans. 8. *Sh.* 3/6.

Bardegg, K., Natur, Wissenschaft und Zweck. Leipzig, O. Hillmann. gr. 8. 117 S. *M.* 3.

*Batiffol, P., Monceaux, P., Chénon, E., Vanderpol, A., etc. L'Eglise et la guerre. Paris, Bloud.

Baumann, J., Trostbüchlein aus moderner Wissenschaft in allgemeinverständlicher Darstellung. Göttingen, Peppmüller. 8. 30 S. *M.* 1.

Becker, J., Der pädagogische Impressionismus. Aschaffenburg, Romberger. 8. 57 S. *M.* 1.

Berger, A., Der deutsche Idealismus und der Weltkrieg. Darmstadt, Bergstraesser. *M.* 0,60.

Berth, E., Les méfaits des intellectuels. Paris. *Fr.* 4.

Besant, A., Betrachtungen über Christus. Uebersetzt von A. Bethe. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. gr. 8. 14 S. *M.* 0,40.

—, Die Mysterien. Ein Vortrag. Uebersetzt von A. Dunkhase. Ebenda. 15 S. *M.* 0,40.

—, Einführung in den Yoga. Deutsch von J. Cordes und Fr. Feerhow. Leipzig, Grieben. *M.* 2.

—, Die Meister. Drei Vorträge. Uebersetzt von J. L. Guttmann. Leipzig, Grieben. *M.* 1.

—, Mysticism. London. 8. *Sh.* 2/6.

Bischoff, H., Der persönliche Erfolg. 2. Bd. Willensenergie. 2. Aufl. Leipzig, Altmann. 8. III, 92 S. *M.* 1.

Bischoff, D., Deutsche Gesinnung. Jena, E. Diederichs. *M.* 0.80.

—, Volkserziehungsgedanken eines deutschen Freimaurers. Ebenda. 8. IV, 123 S. *M.* 2.

Blondel, Ch., La psycho-physiologie de Gall. Ses idées directrices. Paris, Alcan. 16. 167 p. *Fr.* 2,50.

Bon, G., La vie des vérités. Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Branford, Interpretation and Forcasts. A Study of Survivals and Tendencies in Contemporary Society. London, Duckworth. 8. 411 p.

Breit, E., Die Kulturwerte der Krieges. Ein Buch für Heer und Volk. Einsiedeln, Benziger. kl. 8. 44 S. *M.* 0,80.

Bremond, A., La piété grecque. Baris, Bloud.

Bretsch, E., Karma Yoga oder Bete und arbeite. Lorch, Rohm. 8. 32 S. *M.* 0,40.

Buchner, G., Licht aus dem Orient. J. B. Kerning, Der Mann, seine Werke und seine Schule. Lorch, Rohm. kl. 8. 30 S. *M.* 0,25.

Calow, R., The Spirit of Nature, or Arguments for Mans Reconciliation with it. London, Jarrold. 8. *Sh.* 3/6.

Carpenter, W., The spiritual Message of Dante. London, Williams Norgate.

Cartault, A., L'intellectuel. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Christentum und Antike. Von einem deutschen Romfahrer. Leipzig, Haberland. gr. 8. 70 S. mit 1 Abbildung. *M.* 2.

Christiansen, H., Meine Lösung der Welträtsel. Wiesbaden, Staadt. gr. 8. 226 S. *M.* 4.

Clouard, H., Les disciplines. Nécessité littéraire et sociale d'une renaissance classique. Paris, Rivière.

Cohn, J., Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Leipzig, Meiner. 8. XI, 297 S. *M.* 8.

Cohen, H., Ueber das Eigentümliche des deutschen Geistes. Nr. 8 der Philosophischen Vorträge. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 45 S. *M.* 0,80

Collins, M., Lust und Schmerz. Eine Abhandlung über den praktischen Okkultismus für die Leser des „Licht auf den Weg". Aus dem Englischen übersetzt von F. Hartmann. 2. Aufl. Leipzig, Altmann. kl. 8. 24 S. *M.* 0,50.

Cooper, W. D., Where two worlds meet. London. 8. 332 p. *Sh.* 3/6.

Croce, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Pizzo. Tübingen, Mohr. *M.* 7.

Darroch, A., Education and the new Utilitarianism and other Educational Addresses. London, Longmans. 8. 178 p. *Sh.* 3/6.

Delius, R. v., Deutschland und die Genies der Fremde. Stuttgart, Die Lese. *M.* 0,50.

Dilthey, W., Gesammelte Schriften. Bd. I: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner.

Donat, Jos., The Freedom of Science. London, Herder. 8. *Sh.* 10.

Dowson, J., A classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. Popular edition. London, Paul. 8. *Sh.* 7/6.

Driesch, H., The Problem of Individuality. London, Macmillan. 8. 94 p. *Sh.* 3/6.

Dugas, L., L'amitié antique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

—, L. Penseurs libres et liberté de pensées. Paris, Alcan. *Fr.* 2,50.

Dunkmann, D., Krieg und Weltanschauung. Dresden, Ungelenk. gr. 8. 36 S. *M.* 0,50.

—, D. K., Metaphysik der Geschichte. Leipzig, Deichert.

Egerton, F. C., The Future of Education. London. 8. 304 p. *Sh.* 3/6.

Elsenhans, Th., Der Krieg als Erzieher. Vortrag. Dresden, Dressel. 8. 31 S. *M.* 0,60.

*Emmerson, M. J., Evolution of the Educational Ideal. Boston. 8. 8 l.

Engelbrecht, K., Der Deutsche und dieser Krieg. Berlin, Hofmann. 8. 69 S. *M.* 0,80.

Erdmann, B., Ueber den modernen Monismus. Akademische Festrede. Berlin, Paetel. 8. 53 S. *M.* 1,20.

Eucken, R., Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart. Deutsche Verlagsanstalt. *M.* 0,50.

Evlachov, A. M., Realismus und Irrealismus? Band I. Russisch. Warschau. 8. 492 p. *Rb.* 2,50.

Ewald, K., Der Weltgedanke. Unsere Ursache, unser Ziel. Das Leben nach dem Tode. Die Kunst, die Schönheit, die Liebe. Chemnitz, Thümmler. kl. 8. 32 S. *M.* 1.

*Fabreguettes, M. P., La logique judiciaire et l'art de juger. Paris.

Feerhow, F., Die medizinische Astrologie. Unter Berücksichtigung des Pflanzenheilverfahrens, der Homöopathie und Biochemie dargestellt. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. gr. 8. VIII, 116 S. *M.* 2.

Ferero, G., Ancient Rome and Modern America. A comparative Study of Morals and Manners. London. 8. 360 p. *Sh.* 8/6.

Finot, J., Progrès et bonheur. Paris. 8. 2 vol. 277, 395 p. *Fr.* 7.50.

Fiessinger, Ch., La formation des caractères. Perrin. 16. 314 p.

Fouillée, A., Humanitaires et libertaires. Au point de vue sociologique et moral. Études critiques. Paris, Alcan. 16. 211 p. *Fr.* 2,50.

Frischeisen-Köhler, M., Das Problem des ewigen Friedens. Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung des Krieges. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. 48 S. *M.* 1.

Friz, M., Jdeale. 6 Reden. Basel, Helbing. gr. 8. 71 S. *M.* 1,80.

Gedanken, Helfende. Nach den Schriften von J. Müller und anderen. Freiburg i. B., F. Lorenz. kl. 8. 16 S. *M.* 0,10.

Geigel, A., Andwaranaut. Ueber Wissen und Glauben. Würzburg, C. Kabitzsch. 8. IX, 106 S. *M.* 3,50.

Geissler, E., Was ist deutsch? Von der Eigenart deutschen Menschentums in der Gegenwart und für die Zukunft. Halle, Schroedel. *M.* 0,60.

Gerasimov, N., Nirwana und Seligkeit. Russisch. Moskau. 8. 263 p. *Rb.* 1,50.

Gerling, R., Die Graphologie und die Deutung des Charakters aus der Handschrift. Mit 43 Schriftproben. Oranienburg, Möller. kl. 8. 31 S. *M.* 0,20.

Glagolev, S., Die naturwissenschaftlichen Fragen in ihren Beziehungen zur christlichen Weltauffassung. Russisch. Sergiew Possard 8. 224 p. *Rb.* 1,36.

Glück, Das, der Menschheit. Evangelium einer Kinderseele. Von einer Arbeiterfrau niedergeschrieben, den Arbeitern gewidmet. Jena, Mellenbach, Verlag „Gesundes Leben". 8. 56 S. *M.* 0,75.

Gorsemann, E., Lebenslicht. Ein Jahrbuch zur Förderung einer höheren Lebenskunst. Leipzig, Jäger'sche Verlagsbuchhandlung. 8. 132 S. *M.* 2,50.

Grävell, Die Grunderfordernisse zum Studium der Geisteswissenschaft. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. gr. 8. 16 S. *M.* 0,40.

Graindorge, F. T., Vie et opinions de M. Frédéric Thomas Graindorge, docteur en philosophie de l'Université de Jena. Paris. 18. X, 434 p. *Fr.* 10.

Grisebach, E., Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart. Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen. Habilitationsschrift. (Jena). Weida i. Th., Thomas & Hubert. 8. 135 S.

*Guilbert, C., L'illusion du merveilleux. Préface de Bernheim. Paris, Michel. 223 p. *Fr.* 3,50.

Gurevitsch, A. V., Philosophische Forschungen und Skizzen. Russisch. Moskau. 8. XXXI, 311 p. *Rb.* 2,50.

Gurnhill, J., Spiritual Philosophy considered in its Bearing on Science, Religion and Psychology and as affording a Key to some of the Problems of Evolution. London, Longmans. 8. *Sh.* 7/6.

Guthrie, K. S., The spiritual Message of Literature. London, Henderson 8. *Sh.* 6/6.

Gutkind, E., Siderische Geburt. Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat. Berlin. 8. 239 S. *M.* 5.

Haeckel, E., Monistische Bausteine. Mit einer Einleitung herausgegeben von W. Breitenbach. 2. Heft. Brackwede, Breitenbach. 8. VIII, 252 S. ℳ 3.

Häberlein, P., Die Grundfrage der Philosophie. Berner Antrittsvorlesung. Basel, Kober. 8. 31 S. ℳ 0,60.

*Halbwachs, M., Essai sur Quetelet et la statistique morale. Paris, Alcan. 16. 180 p.

Hammacher, E., Hauptfragen der modernen Kultur. Leipzig, Teubner. gr. 8. V, 351 S. ℳ 10.

Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz. Herausgegeben im Auftrage des Weimarer Kartells von M. Henning. Mit 1 Uebersichtskarte. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. kl. 8. 428 S. ℳ 2.

Happeler, H., Bibelwunder und Wissenschaft. Betrachtungen eines Arztes. Stuttgart, Steinkopf. 8. 105 S. ℳ 1,50.

Häring, D., Das Rätsel des Krieges. Stuttgart, Verlag der evang. Gesellschaft.

Hartmann, Fr., Vom Leben — für's Leben. Ein Vers-Katechismus moderner Bekenntnisse nebst zahlreichen Zitaten, Sentenzen usw. Leipzig (3, Albertstr. 29 I), Selbstverlag. 8. 40 S. ℳ 1.

Hatvany, L., Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten. Ein Kollegienheft. 2. vermehrte und veränderte Auflage. München, G. Müller. 8. 114 S. ℳ 1.

Hellwig, A., Gesundbeten und andere mystische Heilverfahren. 3. Heft der Beiträge zur Geschichte der neueren Mystik und Magie. Leipzig, Heims. gr. 8. 46 S. ℳ 0,80.

Hessler, R., Religion und Technik in Harmonie. Leipzig. J. Robolsky 8. XIII, 96 S. ℳ 2.

Hirsch, J., Die Genesis des Ruhmes. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Geschichte. Leipzig, Barth. 8. XV, 285 S. ℳ 6,60.

Hooper, C. E., Common Sense. An Analysis and Interpreation. London, Watts. 8. *Sh.* 2/6.

Horneffer, E, Der Krieg. Rede, gehalten bei der vaterländischen Feier des Kartells freiheitlicher Vereine. München, August 1914. München, Reinhardt. 8. 21 S. ℳ 0,50.

Hübner, O., Intellektualie, die Krankheit unseres Zeitalters. Kritische Reflexionen eines Aszendisten über ernste Probleme der Gegenwart. Leipzig, F. Eckardt. 8. 78 S. ℳ 1.

Jäger, S., Wie können wir von Leid und Krankheit frei werden? Enthüllungen geistiger Weltgesetze. 2., verbesserte und vermehrte Auflage. Mellenbach, Verlag „Gesundes Leben". 8. 35 S. ℳ 0,50.

Jodl, Fr., Vom wahren und vom falschen Idealismus. Leipzig, Kröner. gr. 8. 40 S. ℳ 1.

Joël, K., Antibarbarus. Vorträge und Aufsätze. Jena, Diederichs. 8. 192 S. ℳ 3.

—, Die philosophische Krisis der Gegenwart. Rektoratsrede. Leipzig. Meiner. gr. 8. 56 S. ℳ 1,40.

Jörgensen, J., Meine Weltanschauung. Einzige autorisierte Uebertragung von Joh. Mayrhofer. Trier, Petrus-Verlag. 8. 34 S. ℳ 1,40.

Jörn, W., Die neue Moral und das Heiligtum der Ehe. Chemnitz, Koezle. 8. 33 S. ℳ 0,30.

Kahl, W., Pessimismus und Optimismus im Kriege. Berlin, Heymann. ℳ 0,50.

Kann, A., Ein philosophischer Gedankengang. Der Zwang zur Erwägung, zwecks Fortentwicklung. — Der Ideenstreit. — Der Kampf ums Dasein im Kopfe. — Eine Begründung des Materialismus und eine Begründung des Idealismus. Eine Erklärung des willensbedingten „Ich" und seiner Willensfreiheit und der Rätselfragen der Menschheit. Wien (IV, Kolschitzkygasse 5), Selbstverlag. gr. 8. VIII, 108 S. ℳ 1,50.

Kattenbusch, Fr., Vaterlandsliebe und Weltbürgertum. Rektoratsrede. Gotha, Perthes. Lex. 8. 23 S. ℳ 1.

Kautzsch, K., Philosophische Bücher des Alten Testamentes. Tübingen, Mohr. ℳ 0,50.

Kellen, T., Energie und Erfolg. Paderborn, Schöning. 8. 118 S. ℳ 1.

Kemmerich, M., Das Kausalgesetz der Weltgeschichte. 2 Bde. München, Langen. VIII, 398 u. VII, 452 S. ℳ 30.

Knowlson, T. Sch., How to become efficient. An introductory Study of First Principles. London, Laurie. 8. 144 p. *Sh.* 1/6.

Kolb, K., Dreizehn Ketzerbriefe an eine Dame. Dresden, Freideutscher Verlag. kl. 8. 122 S. ℳ 1.

Köhler, W., Geist und Freiheit. Allgemeine Kritik des Gesetzesbegriffes in Natur- und Geisteswissenschaft. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 174 S. ℳ 4,80.

König, K., Vom Sinn des Krieges. Stuttgart, die Lese. ℳ 0,25.

Köster, A., Der Krieg und die Universität. Rektoratsrede. Leipzig, Insel-Verlag. 8. 28 S. ℳ 0,50.

Kovalewsky, M, La Russie sociale. Paris. 18. *Fr.* 2,50.

Kraus, K., Die chinesische Mauer. Leipzig, Wolf. 29 S. ℳ 0,35.

Krieg, M., Fritz Mauthners Kritik der Sprache. Eine Revolution der Philosophie. München, Müller. gr. 8. 197 S. ℳ 3.

Krulla, R., Unsere Erkenntnis. Eine einheitliche, logisch aufgebaute, zusammenhängende Darstellung der menschlichen Gesamterkenntnisse in vier Bänden. 1. Band. Theoretische Chemie. Eine möglichst vom Standpunkte absoluter Notwendigkeit gegebene Darstellung der theoretischen Chemie im Rahmen der übrigen Wissenschaften. Wien, Gerold. 8. XV, 423 S. Mit 115 Figuren und 5 Tafen. ℳ 10.

Küstner, O., Nation und Wissenschaft. Rektoratsrede. Breslau, Trewendt & Granier. 8. 20 S. ℳ 0,50.

Kuny, J., Die Grundlage der neuen Gesetzgebung, durch die jedem Menschen Glück und Frieden zugesichert wird. Basel, Finkh. 8. 124 S. ℳ 2.

Labtau, T., Die Stunde der Erlösung. Ein Lebenswort. Berlin, Posekel. ℳ 2,50.

Leadbeater, C. W., Ein Textbuch der Theosophie. Uebersetzt aus dem Englischen, bearbeitet von E. Pieper. Leipzig, Grieben. ℳ 1,80.

Le Bon, G., La vie des vérités. Paris, Flammarion.

Lenk, E., Die Unabhängigkeit von der Natur. Leipzig, Thomas. 8. 58 S. ℳ 1.

Leutrodt, W., Das doppelte Gesicht der Gegenwart. Berlin, Fischer. 8. XV, 215 S. ℳ 3,50.

Loewenstein, E., Nervöse Leute. Gedanken eines Laien. Leipzig, Wolff. gr. 8. 280 S. ℳ 3,50.

Lhotzky, H., Das Evangelium von der Kraft. Ein Buch zum Erleben. Ludwigshafen, Hans Lhotzky Verlag. kl. 8. 228 S. ℳ 1,50.

Lueben, R., Sebastian Fox Morcillo und seine Naturphilosophie. Anhang: Die Staatsphilosophie Morcillos von M. Honecker. Bonn, Hanstein 8. 151 S. ℳ 4.

Maggioni, D., L'educazione filosofica ed altri scritti inediti con introduzione e nota di Michele Losacco. Bari, Societa tipogr.-editr. barese.

Mann, F. K., Der Marschall Vauban und die Volkswirtschaftslehre des Absolutismus. Eine Kritik des Merkantilsystems. Leipzig, Duncker & Humblot.

Martens, K., Geschmack und Bildung. Kleine Essays. Berlin. 8. 247 S.

Maier, H., Das geschichtliche Erkennen. Rede. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Lex. 8. 37 S. ℳ 0,80.

Masaryk, Th., Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland. I. Folge. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. Jena, E. Diederichs. gr. 8. 533 S. ℳ 12.

Mausbach, J., Vom gerechten Krieg und seinen Wirkungen. Münster, Borgmeyer. 8. 24 S. ℳ 0,50.

Meffert, Fr., Bankrott der freidenkerischen Weltanschauung. 4 Nummern der apologetischen Volksbibliothek. Zusammengestellt für die Kolportage. (Das Freidenkertum und sein Glaubensbekenntnis. Gibt es eine Moral ohne Gott? Die religionslose Moral ein Ersatz der Moral? Weltanschauung.) M. Gladbach, Volksvereins-Verlag. 8. II, 16, 16, 16 und 16 S. ℳ 0,20.

Meins, E., Im Kampfe der Sternenwelt. Ein Weckruf. Leipzig, Siegismund & Volkening. 8. 304 S. ℳ 3.

Merlant, J., De Montaigne à Vauvenargues. Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Meyer, R., Von der Wissenschaft und Nichtwissenschaft. Zwei Briefe vom menschlichen Verstehen und Wollen. Tübingen, Kloeres. gr. 8. VIII, 168 S. ℳ 4.

Michaëlis, A., Der Einfluss der Mutter. Eine Studie. 2. Auflage. Baden-Baden, E. Sommermeyer, kl. 8. 88 S. ℳ 1,25.

Michelis, E. de, Il problema delle scienze storiche. Torino, Bocca. IX, 360 p.

Michelis, H., Monistische Charakterköpfe. Beiträge zu einer Entwicklungsgeschichte des monistischen Denkens in Einzeldarstellungen. Leipzig, 8. VII, 94 S. ℳ 1,50.

Mohr, K., Mehr Wille! Essays über Willens- und Charakterbildung. Paderborn, Schöningh. 8. IV, 348 S. ℳ 2,50.

Müller, J., Reden über den Krieg. 3 Hefte. München, H. Beck. ℳ 0,50.

O'Donnell, E, Animal Ghosts or Animal Haunting and the Hereafter. London, Rider. 8. XI, 302 p. *Sh.* 3/6.

Oer, S. v., Our failings. Translated from the 10. ed. by the Countess. A. Bothmer. Freiburg, Herder. 8. X, 271 S. ℳ 3,50.

Oettinger, W., Die Rassenhygiene und ihre wissenschaftlichen Grundlagen. Berlin, Fischers medizinische Buchhandlung. gr. 8. V, 77 S. ℳ 120.

Ostwald, W., Monistische Sonntagspredigten. 4. Reihe. Leipzig, Verlag Unesma. kl. 8. IV, 384 S. ℳ 1.

—, Ernst Haeckel. Festrede. Mit einem Prolog von M. v. d. Porten und einer Autotypie, darstellend die Begrüssung Haeckel-Ostwald in Jena

1911 vor der Tür des Schwarzen Bären. Nr. 30 der Flugschriften des deutschen Monistenbundes. Leipzig, Verlag Unesma. 8. 51 S. *M* 0,60.

Pearson, E., Ideals and Realities. Essays. London, Washbourne. 8. 149 p. *Sh.* 2/6.

Peralter, Les premières phases d'un mouvement de l'esprit. Paris, Ponsot.

—, L., Die ersten Phasen einer geistigen Bewegung. Mystik, Okkultismus. Leipzig, Altmann.

Pfordten, O. v. der, Das Gefühl und die Pädagogik. Heidelberg. 8. 133 S. *M.* 3,40.

Pichler, H., Der Krieg vom Standpunkte der Naturgesetze. Dresden, Globus. gr. 8. 46 S. *M.* 0,80.

Pöllner, O., Schicksal und Sterne. 8. Bd. der Astrologischen Bibliothek. Leipzig, Theosophisches Verlagshaus. gr. 8. III, 101 S. m. 22 Fig. *M.* 2.

Potet, B., Die entschleierte Magie. Leipzig, Altmann. 8. VIII, 158 S. *M.* 6.

Primot, A., La psychologie d'une conversion du positivisme au spiritualisme. Paris. 8. 680 p. *Fr.* 7,50.

Provo, H., Allerlei über die Liebe. Kulturpsychologische Betrachtungen. Leipzig, Sphinx-Verlag. 8. 64 S. *M.* 0,80.

Ranzoli, Il caso nel pensiero e nella vita. Milano.

Reynolds, M. J., How Man conquered Nature. London, Macmillan. 8. *Sh.* 1/8.

Rochas, A. de, Die aufeinanderfolgenden Leben. Uebersetzt von H. Kordon. Leipzig, Altmann.

Rosenfeld, J., Die doppelte Wahrheit. Bern, Scheitlin.

Rudolph, H., Die zehn Hauptlehren der theosophischen Weltanschauung. 14. Heft der Theosophischen Bausteine zur Förderung der theosophischen Kultur. Leipzig, Theosoph. Kulturverlag. 8. 21 S. *M.* 0,30.

—, Theosophie. Gesammelte theosophische Vorträge über die Einheit von Religion, Wissenschaft, Philosophie und Ethik. 1. Bd. Der Pfad zur Selbsterkenntnis. Leipzig, Theosoph. Kulturverlag. gr. 8. IX, 321 S. *M.* 4,50.

Rudert, Th., Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Vereinheitlichung der Terminologie der Geisteswissenschaften. Berlin-Halensee, Verlag für aktuelle Philosophie. gr. 8. 58 S. *M.* 3.

Schaefer, H., Niedergang und Erhebung der Kulturmenschheit. 2. Aufl. Berlin, Hofmann. 8. 200 S. *M.* 2,25.

Schaukal, R., Zettelkasten eines Zeitgenossen. Aus Hans Bürgers Papieren. München, G. Müller. 8. 348 S. *M.* 4.

Schneider, J. B., Von Liebe und Leben. Zeitgemässe Betrachtungen. Werder, Verlag Sexualreform. gr. 8. 137 S. *M.* 3.

Schmitz, O., Die Weltanschauung der Halbgebildeten. München, Müller. 205 S. *M.* 5.

Scholz, H., Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens. Gotha, Perthes. *M.* 0,60.

Schreiner, E., In diesem Zeichen wirst du siegen. Stuttgart, Ulshöfer. 8. 227 S. *M.* 3,50.

Schrenck-Notzing, Der Kampf um die Materialisations-Phänomene. Eine Verteidigungsschrift. München, Reinhardt. Lex. 8. VIII, 160 S. mit 20 Abbildungen und 3 Tafeln. *M.* 1,60.

—, Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie. Mit 150 Abbildungen und 30 Tafeln. München, Reinhardt. gr. 8. XII, 524 S. *M.* 14.

Schwab, Fr., Dämonische Gedankenschöpfung oder das Ich und die Iche. 3., durchgesehene Auflage. Lorch, Rohm. kl. 8. 16 S. ℳ 0,10.

–, Die Macht der Gedanken. 3., durchgesehene und verbesserte Auflage. Ebenda. kl. 8. 15 S. ℳ 0,10.

Schwarz, E., Der Krieg als nationales Erlebnis. Rede. Strassburg, Trübner. gr. 8. 16 S. ℳ 0,50.

Scott, Geoffrey, The Architecture of Humanism. A Study in the History of Taste. London, Constable. 8. 284 p. *Sh.* 7/6.

Seiling, M., Ernst Haeckel und der Spiritismus. Ein Protest. 2., verbesserte Auflage. Leipzig, Mutze. 8. III, 47 S. ℳ 1.

Sell, R., Recht und Würde des Krieges. Bonn, Cohen. 8. 207 S. *M.* 0.40.

Seillière, E., Mysticisme et domination. Essais de critique impérialiste. Paris, Alcan.

Silacara, Bh., Laienbuddhismus. Rechte Gesinnung. Vom rechten Verständnis. Trier, Verlag der Zeitschrift für Buddhismus.

Silberer, H., Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien, Heller & Co. gr. 8. 283 S. ℳ 9.

Silbergleit, R., Wahres Absurdes. Paradoxes. Berlin, A. Nauck. 8. 90 S. ℳ 2.50.

Sinapius, D., Die Macht der Gedanken und ihr Einfluss auf Gesundheit und Schicksal. 3. Aufl. Lorch, Rohm. 8. 22 S. ℳ 0,20.

Sinram, A., Die Welt der höheren Erkenntnis und der Ueberzeugung. Weltanschauung der notwendigen Selbstentstehung. Hamburg, Behre. gr. 8. 184 S. mit 14 Figuren. ℳ 2.

Sortais, G., Les catholiques en face de la démocratie et du droit commun. Paris, Gigord. 16. 309 p.

Spranger, E., Lebensformen. Ein Entwurf. Aus Festschrift für Alois Riehl. Halle, Niemeyer. gr. 8. 110 S. *M.* 2,40.

Steiner, Rudolf, An Outline of Occult Science. London, Theosophical Publ. Society. 8. *Sh.* 7/6.

Suttner, B. v., For la batalilojn! El la germana lingvo esperantigita de A. Caumont. Dresden, Ader & Borel. 8. 320 p. *M.* 2,50.

Sychova, E., Okkulter Wegweiser für das Alltagsleben und die Entwicklung des Willens zur höchsten Macht. Leipzig, Altmann. 2. Aufl. 8. IV, 185 S. ℳ 1,50.

Thiele, E., Seele . . . Träume eines Zeitgemässen über der Menschen Vergangenheit und Zukunft. Leipzig, O. Hillmann. 8. 108 S. ℳ 1,50.

Toulouse, La vie nouvelle. Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Traub, G., Der Krieg und die Seele. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. ℳ 0,50.

Trine, W., Der Neubau des Lebens. Richtlinien. Einzig berechtigte Uebersetzung aus dem Englischen von Christlieb. Einband und Umschlag von Dora Krais. Stuttgart, Engelhorn Nachfolger. 1.–5. Taus. 8. 235 S. ℳ 4.

Tyrrell, George, Essays on Faith and Immortality. London, Arnold. 8. 294 p. *Sh.* 5.

Valli, L., Il valore supremo. Genova, Formiggini. 8. 323.

Varisco, B., The Great Problems. Transl. by R. C. Lodge. London, Allen.

Vehling, D., Das Vermächtnis des Einsamen. Aperçus. New-York, Didion. kl. 8. 168 S. ℳ 2,50.

Verlage, J., Die Wissenschaft des Seins. Ein Kursus über Geisteswissenschaft. 10 Abhandlungen über das unveränderliche Gesetz von Ursache und Wirkung. Die Materie. Der natürliche Fall. Die geistige Auferstehung. Was Heilen bedeutet. Das Wort. Gedankenübertragung. Hypnotismus usw. Nebst einem Schlussatz. Praktische Ratschläge. 2. Aufl. Schmiedeberg, Baumann. 8. 170 S. ℳ 2.

Verus, S, Einführung in die Geschichte des freien Gedankens in 100 Lebensabrissen seiner Vorkämpfer. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. gr. 8 XVI, 224 S. ℳ 2,25.

Voltera, V., Hadamard, J., Langevin, P. et Boutroux, P. Henri Poincaré, L'œuvre scientifique. L'œuvre philosophique. Paris, Alcan. *Fr.* 3,50.

Vorbrodt, G., Flournoys Seherin von Genf und Religionspsychologie. Leipzig, Meiner. 8. 59 S. ℳ 1,20.

Voss, E., Theosophie, theosophische Lehren, theosophische Gesellschaft, ein Dreigestirn. Leipzig, Theos. Kultur-Verlag. 8. 6 S. ℳ 0,10.

Wagner, R., Aussprüche und Gedanken. Gesammelt, eingeleitet und herausgegeben von R. Rehlen. Berlin. 8. 660 S. ℳ 5.

Wallas, Graham, The Great Society. Psychological Analysis. London, Macmillan. 8. 418 p. *Sh.* 7/6.

Was wir Ernst Haeckel verdanken. Ein Buch der Verehrung und Dankbarkeit. Im Auftrage des deutschen Monistenbundes herausgegeben von H. Schmidt. Mit 12 Abbildungen, darunter 5 Haeckel-Porträts. 2 Bände. Leipzig, Verlag Unesma. 8. XV, 432 u. VIII, 416 S. ℳ 8.

Watts, Diana, The Renaissance ot the Greek Ideal. London, Heinemann. Folio. 186 p. *Sh.* 21.

Wodan, A., Astrologie als Wegweiser zu Gesundheit und Lebensglück. Leipzig-Gohlis, Wodan-Verlag. ℳ 3.

Weinstein, M. B., Der Untergang der Welt und der Erde in Sage und Wissenschaft. 470. Bändchen der Sammlung „Aus Kultur und Geisteswelt." Leipzig, Teubner. kl. 8. V, 107 S. ℳ 1.

Winter, L., Die Sprache als Mutter meiner Weltanschauung. Leipzig, Volger. 8. 112 S. ℳ 2.

Wrangel, F., Wissenschaft und Theosophie. Leipzig, Altmann. 8. 47 S. ℳ 0,50.

Ziegler, J. H., Die Umwälzung in den Grundanschauungen der Gegenwart. Bern, Semminger.

Ziegler, Th., Der Krieg als Erzieher. Vortrag. Frankfurt a. M., Knauer. 8. 8 S. ℳ 0,10.

Ziegler, Z., Menschen und Probleme. Berlin. 8. IX, 424 p. ℳ 7.

Zini, Z., La La doppia maschera dell'universo. Torino. 8. 546 p. *L.* 14.

Zschimmer, E., Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinns über die Technik. Jena, E. Diederichs. 8. 184 S. ℳ 3.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bradley, F. H., Essays on Truth and Reality. Oxford, Clarendon Press. 8. 480 p. *Sh.* 12/6

Casalini, Al., Studi filosofici sulla cognizione, le sue forme e funzioni. Roma, Loescher. 8. 285 p. *L.* 5.

Cohen, H. S. unter I, A.

Coutural, L., The Algebra of Logic. London, Open Court Co. 8. *Sh* 3/6.
Donat, J. S. J. S. unt. I, A.
Flügel, O., Abriss der Logik und die Lehre von Trugschlüssen. 5. Aufl. Langensalza, Beyer. gr. 8. XVIII, 126 S. *M.* 2.
Fries, J. Fr., System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. Nach der 3., verbess. Auflage neu herausgegeben. Leipzig, Meiner 8. XX, 454 S. *M.* 6.
Husserl, E. Logische Untersuchungen. 1. Band: Prologomena zur reinen Logik. 2. Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle, Niemeyer. gr. 8 XXII, 257; XI. 508 S. *M.* 6 und 14.
Ketcham, V. A., The Theory and Practice of Argumentation and Debate. London, Macmillan. 8 *Sh.* 5/6.
König, J., Neue Grundlagen der Logik. Arithmetik und Mengenlehre. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII., 259 S. *M.* 8.
Lasker, E, Das Begreifen der Welt. Berlin, Joseph. gr. 8. IV, 491 S. *M.* 11.
Lechert, A. S. unt. I, A.
Levy, H., Ueber die apriorischen Elemente der Erkenntnis. 1. Tl.: Die Stufen der reinen Anschauung. Erkenntnistheoretische Untersuchungen über den Raum und die geometrischen Gestalten. Leipzig, Meiner. 8. IX, 204 S. *M.* 6.
Macpherson, W., How to argue successfully. London, Rout ledge. 12. 116 p. *Sh.* 1.
Natorp, P. S. unt. I. A.
Pesch, F. S. unt. I, A.
Rother, A. J., Truth and Error. A Study in Critical Logic. London, Herder. gr. 8. *Sh.* 2.
Russell, L. J., An Introduction to Logic from the Standpoint of Education. London, Macmillan. 8. 148 p. *Sh.* 2/6.
Sidgewick, A., Elementary Logic. Cambridge, University Press. 8. 260 p. *Sh.* 3/6.
Uphues, Einführung in die moderne Logik. Osterwieck, Zickfeldt.
Wendel, G., Kritik des Erkennens. Bonn, Georgi. Lex.-8. VI, 236 S. *M.* 4.
Williams, St., Principles of Logic. London, Jack. 12. 6 ed.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie.

Bergson, H., Essai sur les données immédiates de la conscience, 13e édition. Paris, Alcan, *Fr.* 3,75.
Bloch, W., Der Pragmatismus von James und Schiller nebst Exkursen über Weltanschauung und über dis Hypothese. [Aus: „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik".] Leipzig, Barth. Lex 8. VIII, 107 S. *M.* 3.
Borel, E., Le Hasard. Paris, Alcan. *Fr.* 3,50.
Boutroux, E., Natural Law in Science and Philosophy. London, Nutt. 8. 218 p. *Sh.* 7/6.
Boutroux, P., Les principes d'analyse mathématique. Tome I. Les nombres, la grandeur, les figures, le calcul combinatoire, le calcul algébrique, calcul des fonctions, l'algèbre géométrique. Paris, Hermann. XI, 547 p. *Fr.* 14.

Brockdorff, C. v., Diskontinuität und Dialektik. Festabhandlung für Herrn Geheimrat Professor Dr. Alois Riehl zum 27. 4. 1914. Osterwiek, Zickfeldt. gr. 8. 70 S. ℳ 1.

Dennert, E., Wesen und Recht der Kausalität. Wider Verworns revolutionären Konditionismus. Godesberg, Naturwissensch. Verlag. 46 S. ℳ 0,60.

Eisler, R., Der Zweck. Seine Bedeutung für Natur und Geist. Berlin, E. Mittler & Sohn. gr. 8. V, 286 S. ℳ 7.

Forel, A., Ueber unser menschliches Erkenntnisvermögen. Leipzig, Barth. ℳ 0,80.

Gabrilovitsch, L., Ueber mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Simion. 8. 92 S. ℳ 2.50.

Gebhards, K., Machs Erkenntnistheorie und der Realismus. Stuttgart, Spemann. ℳ 4.

Geiger, M., Beiträge zur Phänomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Halle, Niemeyer.

Lapp, A., Die Wahrheit. Ein erkenntnistheoretischer Versuch, orientiert an Rickert, Husserl und an Vaihingers „Philosophie des Als Ob". Stuttgart, W. Speemann.

Liebert, A., Das Problem der Geltung. Berlin, Reuther & Reinhard. gr. 8. VI, 262 S. ℳ 8.

Petrescu, N., Die Denkfunktion der Verneinung. Eine krit. Untersuchung. Leipzig, Teubner. gr. 8. VII, 81 S. ℳ 2.

Poincaré, H., Science and Method. Translated by Fr. Maitland. With a Preface by Bertrand Russell. London, Nelson. 8. 288 p. *Sh.* 5.

Pokorny, Ueber durchgreifende logische Regeln, die sich ergeben, wenn man die Glieder kategorischer Urteile als Thesen auffasst. Aus Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. 16 Seiten. ℳ 0,40.

Reverdin, H., La notion d'expérience d'après William James. Paris, Fischbacher. 8. 221 p.

Sauerbeck, E., Vom Wesen der Wissenschaft, insbesondere der drei Wirklichkeitswissenschaften, der Naturwissenschaft, der Psychologie und der Geschichte. Leipzig. 8. XVI, 192 S. ℳ 4.

Stern, V., Die logischen Mängel der Machschen Antimetaphysik und die realistische Ergänzung seines Positivismus. Leipzig, Reisland. ℳ 7.

Sternberg, K., Zur Logik der Geschichtswissenschaft. Nr. 7 der Philosophischen Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 61 S. ℳ 1,20.

Stickers-Luzern, J., Was ist Energetik? Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Ostwald'schen Energetik. Berlin-Wilmersdorf, Schnippel.

Vogt, G., Was ist Wahrheit? Erkenntnistheoretische Studie. Hamburg, Hephaestos-Verlag. ℳ 8.

Weingärtner, G., Rudolf Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem. Darstellung und Beurteilung. Mainz, Kircheim. 82 S. ℳ 1.50.

Ziehen, Th., Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie. Zugleich Versuch einer Einteilung der Erkenntnistheorien. Wiesbaden, J. Bergmann. Lex. 8. III, 73 S. ℳ 2,80.

Zschimmer, E., Das Welterlebnis. 3. Tl. Nebst Anhang: Prolegomena zur Panlogik. Leipzig

III. Psychologie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bergson, H., Essai sur les données immediates de la conscience. 13e édition. Paris, Alcan. *Fr.* 3,75.

Bericht über den 6. Kongress für experimentelle Psychologie in Göttingen vom 15.—18. 4. 1914. Im Auftrage des Vorstandes herausgegeben von F. Schumann. Leipzig. gr. 8. IV, 350 S. *M.* 11.

Buchenau, A, Natorps Monismus der Erfahrung und das Problem der Psychologie. Langensalza, Beyer.

Buttmann, W. J., Die Hauptergebnisse der modernen Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Individualforschung. Leipzig. 8. XIII, 392 S. *M.* 4,40.

Ebbinghaus, H., Abriss der Psychologie. 5. Auflage, durchgesehen von E. Dürr. Leipzig, Veit. gr. 8. 208 S. *M.* 4.

Eger, H., Experimentelle Psychologie. Ausgewählte Kapitel für die Zwecke der Pädagogik und Heilpädagogik. Sechs Vorträge, gehalten im Ferienkurse in Jena 1913. 9. Band der Aktuellen Fragen aus der Pädagogik der Gegenwart. Langensalza, Beltz. gr. 8. V, 111 S. *M.* 3,20.

Eisenmeier, J., Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie. Eine Einführung in die wissenschaftliche Philosophie. Halle, Niemeyer. gr. 8. VIII, 111 S. *M.* 3,20.

Etchart, C. R., Psychologie energétique. Traduit de l'espagnol. Paris, Rivière 18. *Fr.* 3.

Glober, W., Know your own Mind. A Little Book on Practical Psychology. Cambridge, University Press. 12. 214 p. *Sh.* 2.

Höffding, H., Psychologie in Umrissen auf Grundlagen der Erfahrung. Fünfte deutsche, nach der vielfach geänderten sechsten dänischen bearbeitete Ausgabe. Leipzig, Reisland. gr. 8. 512 S. *M.* 10.

Holt, E. B, The Concept of Consciousness. London, Allen. 8. *Sh.* 12 6.

Ingenieros, J., Principes de psychologie biologique. Paris, Alcan.

Kaplan, L., Grundzüge der Psychoanalyse. Wien, Deuticke. gr. 8. III, 306 S. *M.* 6.

Kleinpeter, H., Vorträge zur Einführung in die Psychologie. Leipzig, Barth. 8. VI, 435 S. *M.* 6.

Kramer, U., Neue Grundlagen zur Psychologie des Denkens. Brünn. 8. 127 S. *M.* 3.

Legahn, Fr. A., Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins auf physiologischer Grundlage. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III, 544 S. mit 179 Fig. *M.* 17,60.

Lehmann, A., Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. 2., völlig umgearbeitete Auflage Leipzig, Reisland. gr. 8. VIII, 421 S. *M.* 11.

Messer, A, Psychologie. 13. Band des Sammelwerkes „Das Weltbild der Gegenwart." Berlin, Deutsche Verlagsanstalt. 8. XII, 395 S. *M.* 6.

Münsterberg, H, Grundzüge der Psychotechnik. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 767 S. *M.* 16.

Natorp, P. S. und I, A.

Phalén, A., Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen. Uppsala, Akademische Buchhandlung. Leipzig, Harrassowitz. gr. 8. VI, 617 S. *M.* 14.

Schilling, G., Lehrbuch der Psychologie. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von O. Flügel. Langensalza, Belz. gr. 8. VIII, 228 S. ℳ. 2,80.

Wundt, W., Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. V. Band Mythus und Religion. 2., neu bearbeitete Auflage. 2. Teil. Leipzig, Kröner. gr. 8. XIII. 494 S. ℳ 11.

Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie in 16 Vorlesungen. 10., umgearbeitete Aufl. mit 69 Abbildungen. Jena, Fischer. 503 S.

Zimmermann, R., Seelenkunde. Ein Versuch eine begriffliche Darstellung vom Wesen des Menschen zu geben nach Geist, Leib und Seele. Pr.-Bahnau, Buchhandlung des evangel. Gemeinschafts-Brüderhauses. 8. 64 S. ℳ 0,50.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Abhandlungen, Psychologische. Herausgegeben von C. G. Jung. 1. Band. Wien, Deutike. gr. 8. V, 211 S. ℳ 7.

Ament, W., Die Seele des Kindes. Eine vergleichende Lebensgeschichte. Mit 44 Bildern und 1 Vignette von E. Heermann. 4. verbesserte Auflage. Stuttgart, Frankh, 8. 95 S. ℳ 1.

Andrews, C. B. Life, Emotions and Intellect. London.

Ash, E. L., How to treat by Suggestion, with or without Hypnosis. London, Mills & Boon. 8. 104 p. *Sh.* 1.

Austen, J., Sense and Sensibility. Edited with intreduction, notes and queries by E. L. Miller. London, Macmillan. *Sh.* 1.

Ballard, Ph. B., Obliviscence and Reminiscence. Cambridge, University Press. gr. 8. 50 p. *Sh.* 4.

Binswanger, O., Die seelischen Wirkungen des Krieges. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. ℳ 0,50.

Blondel, Ch., La conscience morbide. Essai de psychopathologie générale. Paris, Alcan.

Bobertag, O., Ueber Intelligenzprüfungen nach der Methode von Binet und Simon. Leipzig, Barth. 8. 175 S. ℳ 4.

Brecht, F. A., Methode zur Schulung der Phantasie. Berlin. 8. 160 S. ℳ 4,50.

Brischar, K., Das Genie. Ein Versuch. Leipzig, Spohr. 8. 35 S. ℳ 0,80.

Boswood, B. Ph., Obliviscence and Reminiscence. London, Cambridge University Press.

Damm, H., Korrelative Beziehungen zwischen elementaren Vergleichsleistungen. Ein Beitrag zur psychologischen Korrelationsforschung. Leipzig, Barth. gr. 8. IV. 84 S. ℳ 2,60.

Dontchet-Dezeuze, M., L'image et les réflexes conditionnels dans les travaux de Pavlov. Préface de G. Bohr. Paris, Alcan. 16. 176 p. ℳ 2,50.

Dumont, T. Q., The Art and Science of Personal-Magnetism. London, Fowler. 8. *Sh.* 4/6.

Erdmann, B., Psychologie des Eigensprechens. Berlin, G. Reimer. Lex. 8. 31 S. ℳ 1.

Evard, M., L' adolescente. Paris. 8. *Fr.* 5.

Flournoy, Th., Experimental-Untersuchungen zur Religions-, Unterbewusstseins- und Sprachpsychologie. Herausgegeben und eingeleitet von G. Vorbrodt. 2. Heft. Die Seherin von Genf. Mit Geleitwort von M. Dessoir. Autorisierte Uebersetzung. Leipzig, Meiner. XXII, 556 S. ℳ 16.

Freud, S., On Dreams. London, Heinemann. 8. 142 p. *Sh.* 3/6.

—, Psychopathology of everyday Life. London, Unwin. 8 350 p. *Sh.* 12/6.

Friederici, H., Ueber die Wirksamkeit der sukzessiven Attention. Ein Beitrag zur Lehre vom Willen. 4. Heft des II. Bandes der Untersuchungen zur Psychologie und Philosophie. Leipzig. 8. VIII, 88 S. ℳ 3.

Gallinger, A., Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. Halle, Niemeyer. gr. 8. IV, 149 S. ℳ 4.

Gaultier, P., L'adolescent. Paris, Bloud et Gay.

Gemelli, A., Il metodo degli equivalenti. Firenze, Librer. edit. Fiorentina. 8. 34 p.

—, Intorno alla influenza esercitata dalla posizione delle parti del corpo sull' apprezzamento di distanze tattili. Contributo allo studio della influenza delle immagini visive sulle rappresentazioni tattili. Pavi, Fusi.

Gerling, R., Die Phrenologie, ihr Wesen und ihre Bedeutung für die Menschenkenntnis. Oranienburg. Möller. kl. 8. 28 S. ℳ 0,20.

Hauer, F v., Beiträge zur Theorie der Farbenempfindungen. Wien, Hölder. gr. 8. 23 S. ℳ 0,78.

Hellwig, A., Zur Psychologie der richterlichen Urteilsfindung. Stuttgart. 8. 62 S. ℳ 2.

Hoche, A., Krieg und Seelenleben. Freiburg, Speyer & Kaerner. gr. 8. 35 S. ℳ 0,90.

Hoppe, Th., Die Taubstummblinden in Wort und Bild. Potsdam. 8. 57 S. mit 19 Abbildungen. ℳ 3.

Kleingaul, R., Volkspsychologie. Das Seelenleben im Spiegel der Sprache. Berlin. 8. VII, 211 p. ℳ 4,80.

Kenilworth, W. W., La contrôle psychique par la connaissance de soi — même. Paris. 8. *Fr.* 7,50.

Kostyleff, N., Le mécanisme cérébral de la pensée. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Lamers, G., S. J., De psychologie van het geheugen. Theorie en praktijk volgens de nieuwste resultaten der wetenschap. Nijmegen. Malmberg.

Leyendecker, H., Zur Phaenomenologie der Täuschung. Halle, Niemeyer.

Lobsien, M., Intelligenzprüfungen auf Grund von Gruppenbeobachtungen. 8. Bd. der aktuellen Fragen aus der Pädagogik der Gegenwart. Langensalza, Beltz. gr. 8. IV, 60 S. ℳ 1,89.

Lorand, A., Die menschliche Intelligenz und ihre Steigerung durch hygienische und therapeutische Massnahmen. Eine Anleitung zum rationellen Denken. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. VIII, 413 S. ℳ 4.

Martin, E., Psychologie de la volonté. Paris, Alcan. 8. IV, 180 p.

Meumann, E., Psychologie des Alltaglebens. Geistige Verrichtungen und Pflichten des täglichen Lebens. Leipzig, Nemmich. ℳ 5.

*Meunier, R., Les âmes en peine. 2 vol Paris, Sansot. *Fr.* 2.

Münsterberg, H., Psychology and social Sanity. New-York. Garden Cety. 8. IX, 320 p. *Sh.* 1,25.

Nayrac, J. P., Psychologie et physiologie de l'attention. Deuxième édition, revue et augmentée. Préface de Th. Ribot. Paris, Alcan. *Fr.* 3,75.

Pauli, R., Ueber eine Methode zur Untersuchung und Demonstration der Enge des Bewusstseins sowie zur Messung der Geschwindigkeit der Aufmerksamkeitswanderung. 1. Heft der Münchener Studien zur Psychologie und Philosophie. Stuttgart, Spemann. gr. 8. VII, 36 S. ℳ 1,50.

Prince, Morton, The Unconscious. London, Macmillan. 8 *Sh.* 8/6.

Rath, C., Ueber die Vererbung von Dispositionen zum Verbrechen. Eine statistische und psychologische Untersuchung. 2. Heft der Münchener Studien zur Psychologie und Philosophie. Stuttgart, Spemann. gr. 8. III und S. 37—138 mit Figuren. ℳ 4

Rhodes, Geoffrey, The Mind at Work. A Handbook of applied Psychology. With Contributions by Ch. Buttar, C. J, Foley and L. L. Bernard. London, Murby. 8. VIII, 235 p. *Sh.* 3/6.

Schulhof, H., Individualpsychologie und Frauenfrage. 6. Heft der Schriften des Vereins für Individualpsychologie. München, Reinhardt. gr. 8. 31 S. ℳ 0,80.

Seashore, C. E., Psychology in daily Life. London, Appleton. 8 *Sh.* 6.

Severen, Elisabeth, Psycho-Therapy. Its Doctrine and Practice. London, Rider. 8. 220 p. *Sh.* 3/6.

Shand, A. F., The Foundations of Character. A Study of the Tendencies of the Emotions and Sentiments. London, Macmillan. 8. 564 p. *Sh.* 12.

Specht, W., Wahrnehmung und Halluzination. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VI, 147 S. ℳ 5.

Sperber, H., Ueber den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Versuch einer dynamologischen Betrachtung des Sprachlebens. Halle, Niemeyer. 8. IV, 106 S. ℳ 2,40.

Stern, W., Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre. Leipzig, Quelle & Meyer. XII, 370 S. mit 5 Tafeln. ℳ 7.

Strasser-Eppelbaum, V., Zur Psychologie des Alkoholismus. Ergebnisse experimenteller und individualpsychologischer Untersuchungen. 5. Heft der Schriften des Vereins für Individualpsychologie. München, Reinhardt. gr. 8. 52 S. ℳ 1,50.

Türck, H., The Man of Genius. Schwerin. Stiller. gr. 8. VII, 483 S. ℳ 12.

Villey, Le monde des aveugles. Essai de psychologie. Paris, Flammarion

Warner Brown, The Judgement of very Weak Sensory Stimuli with Special Reference to the Absolute Threshold of Sensation for Common Salt. University of California Press. 69 p.

West, M., Education and Psychology. London, Longmans. 8. 350 p. *Sh.* 5

Wunderle, G., Das Seelenleben unter dem Einfluss des Krieges. Eichstätt, Brönner. ℳ 0,60.

C. Beiträge zur rationellen Psychologie.

Dubois, P., Ueber Einfluss des Geistes auf den Körper. 6. Auflage. Aus dem Französischen übersetzt von E. Ringier Berlin, Francke. kl. 8. 108 S. ℳ 1.

Geyser, J., Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewustsein und zum Leibe. 6. Band der Sammlung Wissen und Forschen. Leipzig, Meiner. 8. VI, 117 S. ℳ 3.

Kern, B., Die Willensfreiheit. Vorträge. Berlin, A. Hirschwald. gr. 8. 75 S. ℳ 2.

Loewenthal, E., System des naturalistischen Transzendentalismus oder die menschliche Unsterblichkeit in naturalistischer Beleuchtung und Begründung. 4., neu bearbeitete Auflage. Berlin, Dreyer. 16. ℳ 1

Meffert, Fr., Der Mensch und seine Seele. 5 Nummern der apologetischen Volksbibliothek. Zusammengestellt für die Kolportage. (Hat der Mensch eine Seele? Vom Jenseits. Moderne Geisterseherei. Das Tier und sein Verstand. Gescheite Tiere.) M.-Gadbach. Volksvereins-Verlag. 8. II, 16, 16, 16, 16 u. 16 S. ℳ 0,25.

Liat, C., Quelques conférences sur l'âme humaine. Paris, Alcan. 8. 163 p. *Fr.* 2,50.

Porten, M. v., Das Problem der Willensfreiheit. Nr. 29 der Flugschriften des deutschen Monistenbundes. Leipzig, Verlag Unesma. 8. 20 S. ℳ 0,30.

Stutzer, G., Geheimnisse des Seelenlebens. Ein Beitrag zur Beurteilung des Spiritismus. Braunschweig, Wollermann. 8. VIII, 174 S. ℳ 3

Werner, S., Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit. Versuch einer Lösung auf analytischem Wege. Berlin, Simion. gr. 8. 152 S. ℳ 3,50.

Weser, J., Sein oder Nichtsein der Seele. Mit besonderer Berücksichtigung der Wundt'schen Apperzeptionstheorie. Mergentheim, Ohlinger. 8. 62 S. ℳ 1,20.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Auvard et Schultz, L'évolutionisme. Paris. 8.

Barthel, E., Die Erde als Totalebene. Hyperbolische Raumtheorie, mit einer Voruntersuchung über die Kegelschnitte. Leipzig, Hillmann. gr. 8. 110 S. ℳ 2,50.

—, Vertikaldimension und Weltraum. Leipzig, Hillmann.

Bartoli, G., Scienza cosmica. Il mistero dell'universo e la scienza. Torino. 16. 342 p. *L.* 4.

Becher, E., Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Ein Bild der unbelebten Natur. Berlin, Reimer. gr. 8. VI, 315 S. ℳ 6.

—, Naturphilosophie. 1. Band der 7. Abteilung des III. Teiles der Kultur der Gegenwart. Leipzig, Teubner. Lex. 8. XII, 424 S. ℳ 14.

Brass, A., Zur Abstammung des Menschen. Leipzig, Biologischer Verlag. gr. 8. VIII, 144 S. mit zahlreichen Figuren. ℳ 1,50.

—, Zur Urgeschichte des Menschen. Leipzig, Biologischer Verlag. gr. 8. IV, 130 S. mit Figuren. ℳ 1,50.

Bumüller, J., Die Urzeit des Menschen. 3., vermehrte Auflage. Köln, Bachem. 8. VII, 307 S. mit 142 Abbildungen ℳ 5.

Carpenter, E., Intermediate Types among Primitive Folk. A Study in Social Evolution. London, Allen. 8. 186 p. *Sh.* 4/6.

Carus, P., The mechanistic Principle and the Non-Mechanical. London, Open Court Co. 8. *Sh.* 4.

—, The Principle of Relativity in the light of the Philosophy of Science. London, Open Court Co. 8. *Sh.* 4.

Cooper, E., The Women of Egypt. Illustrated. London, Hurst. 8. 380 p. *Sh.* 6.

Christians, W., Der Mensch im Weltall. Eine Weltanschauung. Berlin, W. Löwenthal. 8. 109 S. 1 *M.*

Dannemann, F., Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange. 4. Bd. Das Emporblühen der modernen Naturwissenschaften seit der Entdeckung des Energieprinzips. Leipzig.

Dexler, H., Ueber den dermaligen Stand des Krallismus. Prag. 49 p.

Driesch, H, The History and Theory of Vitalism London, Macmillan. 8. 248 p. *Sh.* 5.

Duhem, P., Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome II. Paris, Hermann. 8. 524 p. *Fr.* 18,50.

Einstein, A., Die formale Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Berlin, Reiner. Lex. 8. 550 S. *M* 2.

Evans, V., The Soul of a Dog. 2nd edition. London, Sherlock. 8. *Sh.* 1.

Feerhow, F., Eine neue Naturkraft oder eine Kette von Täuschungen? Reichenbachs Od und seine Nachentdeckungen. Historisch-kritische Studie über die Strahlung des Menschen und andere wenig bekannte Strahlungen. Leipzig, Altmann. 8. XIV, 160 S. *M.* 2.

Feist, S., Indogermanen und Germanen. Ein Beitrag zur europäischen Urgeschichtsforschung. Halle. 8. V, 76 S. *M.* 2.

Flamm, L., Die neuen Anschauungen über Raum und Zeit. Das Relativitätsprinzip. Vortrag. Wien, Braumüller. 8. 46 S. *M.* 1,20.

Fliess, W., Vom Leben und vom Tod. Biologische Vorträge. 2., vermehrte Auflage. Jena, Diederichs. VIII, 133 S. *M* 2,50.

Florian, M., Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Dissertation. (Greifswald). Greifswald, Abel. 8. 326 S. *M* 2.

Foerster, J. Tr., Das bisherige Geheimnis der Natur erforscht. Sonne, Erde, Mond und Sterne als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganze. Wittenberg, Wunschmann. kl. 8. 42 S. *M* 1.

Gallicham, W. M., Woman under Polygamy. Illustrated. London, Holden. 8. 240 p. *Sh.* 16.

Geikie, J., The Antiquity of Man in Europe. The Munro Lectures, 1913. London, Oliver & Boyd. 8. 348 p. *Sh.* 10/6.

Gemelli, A., L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biografia. 2 vol. Firenze, Libr. ed. Fiorentina. 4. XXII, 818 p. con 146 fig. *L.* 12.

Gramont-Lesparre, A. de, Les inconnus de la biologie déterministe. Paris, Alcan. 8.

Grohe, G. A., Gedanken über Raum und Zeit. Heidelberg. 8. III, 208 S. *M* 4.

Gutberlet, C., L'uomo, la sua origine e il suo sviluppo. Critica dell'antropologia monistica. Vol. I: Il corpo. Vol. II: La psiche. Versione italiana. L. E. Bongioanni. Torino, Libreria Editr. Internazionale.

Guthe, K. E., Definitions in Physics. London, Macmillan. 8. *Sh.* 3/6.

Harter, G., Das Rätsel der denkenden Tiere. Wien, Braumüller. gr. 8. 76 S. *M* 1,40.

Hartley, C. G., The Position of Women in Primitive Society. A Study of the Matriarchate. London, Nash. 8. VIII, 275 p. *Sh.* 3/6.

Hegg, E., Das Ewige im Zeitlichen. Eine naturwissenschaftliche Formulierung. Bern, A. Francke. gr. 8. VIII, 101 S. mit 1 Bildnis. *M* 2,40.

Hoppeler, H., Die Predigt unseres Körpers. Stuttgart, Steinkopf. 8. 120 S. *M* 1,50.

Jäger, S., Das Geheimnis alles Werdens. Enthüllungen über das Verhältnis zwischen Mensch, Planet und Sonne. Mellenbach, Verlag „Gesundes Leben". 8. III, 54 S. ℳ 0,80.

Johnstone, J., The Filosophy of Biology. Cambridge, University Press. 8. 408 p. *Sh.* 9.

Joosens, J., Les théories modernes sur la matière. Etude de philosophie scientifique. Paris, Gabalda.

Joyce, T. A., Mexican Archaeology. An Introduction to the Archaeology of the Mexican and Mayan Civilizations of Pre-spanish America. London, Warner. 8. 384 p. *Sh.* 12 6.

Kafka, G., Einführung in die Tierpsychologie auf experimenteller und ethnologischer Grundlage. I. Bd. Die Sinne der Wirbellosen. Leipzig.

Lanessan, J. L. de, Transformisme et créationisme. Contribution à l'histoire du transformisme depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Paris, Alcan. *Fr.* 6.

Les idées modernes sur la constitution de la matière. Conférences faites en 1912 à la Société française de physique. Paris, Gauthier-Villars.

*Lévy, E., L'évangile de la raisson. Le problème biologique. Paris, Perrin. 16. 297 p.

Lipschütz, A., Warum wir sterben. 3. Auflage. Stuttgart, Frankh. 8. 88 S. mit 36 Abbildungen. ℳ 1.

Lyell, Sir Ch., The geological Evidence of the Antiquity of Man. London, Dent. 12. 428 p. *Sh.* 1.

Máday, St., Gibt es denkende Tiere. Eine Entgegnung auf Kralls „Denkende Tiere". Leipzig, Engelmann. gr. 8. XV, 461 S. ℳ 9.60

Marchand, W., Die Herkunft der lebenden Wesen. München, Reinhart. 8. 54 S. ℳ 0,50.

Ostwald, W., Moderne Naturphilosophie. I. Die Ordnungswissenschaften. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft. gr. 8. VII, 410 S. ℳ 12.

Perrin, Die Atome. Deutsch von Lottermoser. Leipzig, Steinkopf.

Planck, M., Dynamische und statistische Gesetzmässigkeit. Leipzig, Barth. ℳ 1.

*Rinieri, P. H., Il transformismo e l'embriologia secondo la scienza e secondo la Genesi. Genova.

Roux, W., Die Selbstregulation, ein charakteristisches und nicht notwendig vitalistisches Vermögen aller Lebewesen. Leipzig, Engelmann. ℳ 5,50.

Royce, J., Il mondo e l'individuo. Vol. II: La quarta concezione. Trad. dall'inglese di G. Rensi. Bari, Laterza.

Schlegel, E., Naturphilosophische Studien. Erkenntniswege. — Alte Energetiker in der Medizin (weiteres über Paracelsus). — Zusammenhänge wichtiger Grundprobleme. — Signaturenkunde. Tübingen, Kloeres. gr. 8. III, 52 S. ℳ 1,20.

Schmucker, S. C., The Meaning of Evolution. London, Macmillan. 8. *Sh.* 5/6.

Schuster, The Wife in Ancient and Modern Times. London, Sidgwick. 8. XI, 151 p. *Sh.* 1.

Sergi, G., L'evoluzione organica e le origini umane. Torino.

Silberstein, L., The Theory of Relativity. London, Macmillan. 8. 304 p. *Sh.* 12.

Thomson, Sir J. J., The Atomic Theory. Romanes Lecture. London, Clarendon Press. 8. *Sh.* 1/6.

Tschermak, A., Wie die Tiere sehen, verglichen mit dem Menschen. Vortrag. Wien, Braumüller. 8. 86 S. ℳ 2,50.

Tschirn, G., Die ewige Entwicklung des Weltalls, ein Hauptstück der einheitlichen Weltanschauung. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 8. 30 S. ℳ 0,30.

Ude, J., Kann der Mensch vom Tier abstammen? Graz, Styria. 8. VII, 207 S. ℳ 2.

Unglehrt, G., Das Wesen der Kraft und Materie und die Entstehung der rotierenden Bewegung im All. Tübingen. Kloeres. 8. 56 S. ℳ 1,20.

Valentiner, S., Grundlagen der Quantentheorie in elementarer Darstellung. Braunschweig, Vieweg.

Volkelt, H., Ueber die Vorstellungen der Tiere. Ein Beitrag zur Entwicklungspsychologie. 2. Heft der Arbeiten zur Entwicklungspsychologie. Herausgegeben von F. Krüger. I. Band. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VI, 126 S. ℳ 4.

Walter, J., Nature and Cognition of Space and Time. West Newton, Johnston and Penney.

Weimarn, P. v., Zur Lehre von den Zuständen der Materie. 2 Bände. Text und Atlas. Dresden. 8. X, 190 S. mit 52 Tafeln. ℳ 7.

Willy, R., Die schöpferische Menschheit. Ein kosmo-sozialer Zusammenhang. Berlin. 8. 160 S. ℳ 3.

Witte, H., Raum und Zeit im Lichte der neueren Physik. Braunschweig. Vieweg. ℳ 2,80.

Zehnder, L., Der ewige Kreislauf des Weltalls. Braunschweig, Vieweg. ℳ 10,50.

Ziegler, J. H., Die Umwälzungen in den Grundanschauungen der Naturwissenschaft. Bern. 8. 155 S. ℳ 2,70.

V. Theodicee.

Barrett, Sir W. F, Creative Thought and the Problem of Evil. 2nd edition. London, Watkins. 8. *Sh.* 1.

Bittremieux, Jos., De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei. Louvain, Peeters. 8. XII, 294 p. *Fr.* 5.

Castel, R. P. S., Dieu et l'âme. Tournai, Castermnn,

Clapperton, J A., The Essentials of Theology. London, Kelly. 8. 474 p. *Sh.* 3/6.

Donat, J. S. unt. I, A.

Haeckel, E, Gott-Natur (Theophysis). Studien über monistische Religion. Leipzig, A. Kröner. gr. 8. 71 S. ℳ 1

Kirchner, V., Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Eine Konfrontation von Häckel und Glogau. 570. Heft des Pädagogischen Magazins. Langensalza, Beyer. 8. 87 S. ℳ 1,20.

Pletschette, G., Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken. Paderborn, Schöningh. IV, 251 S. ℳ 3.

Robinson, A. W., God and the World. A Survey of Thought. With a preparatory Note by Sir Oliver Logde. London. 8. 109 p. *Sh.* 1.

Saitta, G., La personalita di Dio e la filosofia dell' immanenza, Saggio storico-filosofico. Fano, Societa Tipografica Cooperativa.

Steinmann, Th., Die Frage nach Gott. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, Mohr. gr. 8 VIII, 314 S. ℳ 6.

Stillger, S., Gibt es einen Gott? Eine Antwort auf die grosse Menschheitsfrage. Regensburg, Pustet kl. 48 S. ℳ 0,50.

Zimmermann, O. J. S., Der Gottesbeweis des Weltkrieges. Tatsachen und Gedanken. 1. und 2. Auflage. Münster, Aschendorff. 8. 52 S. ℳ 0,50.

VI. Allgemeine Metaphysik und Ontologie.

Alexander, S., The Basis of Realism. London, Milford 8. 36 p *Sh.* 1.

Broad, C. D., Perception, Physics and Reality. An Enquiry into the Information that Physical Science can supply about the Real. Cambridge, University Press. 8. 400 p. *Sh.* 10.

Donat, J., III. Ontologia. Editio II. et III. emendata. Innsbruck, Rauch. V, 206 p. ℳ 2,15.

Effertz, O., Vorlesungen über Metaphysik. Gehalten an der Ecole des hautes études sociales zu Paris 1912—1914. Aus dem Franz. übersetzt vom Verfasser. Leiden, E. Brill. gr. 8. V, 68 u. XII S. ℳ 1,50.

*Frankland, F. M., Thoughts an ultimate Problems. Being a Series of short Studies on theological and metaphysical Subjects. 5. edition. London, Nutt. 13.

Hagemann, G., S. u. I, A.

Horvath, P. O. P., Metaphysik der Relationen. Graz, Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoft). ℳ 4,50.

Lechert, A. S. unt. I, A.

Muniz, N., Problèmes de la vie. Etudes de positivisme métaphysique. Traduit de l'espagnol. Paris, M. Rivière.

Monaco, N. S. J., Praelectiones metaphysicae generalis. Prati, Libreria Giachetti. 8. XIII, 350 p. *L.* 5,50

Sachs, J., Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von M. Schneid. 4., vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh. gr. 8. X, 228 S. ℳ 4.

Sentroul, C., Kant et Aristote. Deuxième édition française de L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote. Memoire couronnée par la Kantgesellschaft. Louvain, Instit. supér. de Philosophie. *Fr.* 5.

Stebbing, L. S., Pragmatism and French Voluntarism. Cambridge, University Press. 8. 180 p. *Sh.* 2/6.

Streeter, Burnett Hillmann, Re-statement and Re-union. A Study in First Principles. London, Macmillan. 8. 218 p. *Sh.* 2/6.

Willmann, O. S. u. I. A.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht, Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Allier, R., Belot, G., Cantecor, G., Ehrhardt, E., Monod, W., Ruyssen, Th., Wagner, Ch., Morale religieuse et morale laique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Auer, S. J., De moralitate actuum humanorum in genere secundum mentem Sancti Thomae Aquinatis. Ratisbonae, Manz.

Büttner, G., Im Banne des logischen Zwanges. Ethische Grundfragen in erkenntniskritischer Beleuchtung nebst einem pädagogischen und religionsphilosophischen Ausblick. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. VII, 216 S. ℳ 4.

Cathrein, V., Filosofia morale. Esposizione scientifica dell' ordine morale e giuridico. 1ª versione ital. a cura del Can. E. Tommasi. 1° vol. Filosofia morale generale. Firenze, Libr. ed. Fiorentina.

Cesarini-Sforza, W., Introduzione alla filosofia del diritto. Parma, Luigi Battei.

Christensen, S., Lifsfilosofiske Omrids. Kjöbenhavn. 8. 148 p. *Kr.* 2,50.

Consentini, Fr., Filosofia del diritto. Torino. 8. 618 p. *L.* 14

Ellwood, Ch., A., Principes de Psycho-sociologie. Traduit par P. Combret de Lanux. Paris, Gard & Brière. IV, 308 p

Eucken, R., Der Sinn und Wert des Lebens. 4., umgearbeitete und erweiterte Auflage 15.—17. Taus. Leipzig, Quelle und Meyer. gr. 8. V, 180 S. mit Bildnis. ℳ 2,80.

Haering, Th., Das christliche Leben. Ethik. 3., verm. und verbess. Aufl. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung. 8 542 S. ℳ 7.

Heymans, G., Einführung in die Ethik. Auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 319 S. ℳ 8,60.

Ingleza, G. la, Principios y axiomas del derecho universal. Madrid. 8. 364 p. *Pes.* 5.

Lessing, Th., Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über reine Ethik und reines Recht. 2., erweiterte Ausgabe. Leipzig, Meiner. gr. 8. XIX, 121 S. ℳ 3,60.

Macksey, C., De ethica naturali. Praelectiones scholasticae. Freiburg, Herder. 8. VIII, 594 p. *Fr.* 6,50.

Miceli, V., Principi die filosofia del diritto. Milano. 16. XII, 892 p. *L.* 9.

Natorp, P., S. u. I, A.

Radbruch, G., Grundzüge der Rechtsphilosophie. Leipzig. 8. XI, 215 S. ℳ 4,40.

Roux, P., Précis de science sociale, Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Rzesnitzek, F., Grundzüge der Ethik. Breslau, Goerlich. gr. 8. IV, 183 S. ℳ 2.

Schlatter, A., Die christliche Ethik. Calw, Vereinsbuchhandlung. gr. 8. 386 S. ℳ 6.

Spann. O., Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre. Berlin. 8. XVI, 384 S. ℳ 9.

Vecchia, P., Filosofia morale. Per corsi universitari. Milano, Roma, Napoli, Soc. ed. Dante Alighieri. 8. 304 p. *L.* 2,50.

Vecchio, del G., Die Ideen einer vergleichenden universalen Rechtswissenschaft. Uebersetzt von A. Hellwig. Berlin-Wilmersdorf, Rothschild. 8. 29 S. ℳ 1.

Vinet, A., Philosophie morale et sociale. Tome I. Paris. 8. *Fr.* 6.

Witherspoon, J., Lectures on Moral Philosophy. 8. London, Milford. *Sh.* 6/6.

B. Beiträge zur Ethik.

Albrecht, D., Der Zug nach der Sittlichkeit. Berlin-Lichterfelde. H. Bermühler. 8. 67 S. ℳ 1.

Bach, E., Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sittengesetze. Eine historisch-ethische Untersuchung. Kempten, Kösel. gr. 8. IX, 232 S. ℳ 3,20.

Bauer, K., Das Gewissen in Vergangenheit und Gegenwart, beleuchtet. Riga, Yonck & Polieswky. gr. 8. 141 S. ℳ 1,80.

Budde, G., Noologische Pädagogik. Entwurf einer Persönlichkeits-Pädagogik auf der Grundlage der Philosophie Rudolf Euckens. Langensalza, Beyer. gr. 8. VIII, 436 S. ℳ 9.

Cathrein, V., S. J., Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung. 3 Bände. Freiburg, Herder. XII, 694; IX, 653; VIII, 592 S. ℳ 36.

Deploige, S., L'idée de responsabilité dans la Sociologie contemporaine. Communication faite à la Semaine sociale de France (Versailles, juillet-août 1913). Louvain, Institut Supérieur de Philosophie.

Devine, E. T., Misery and its Causes. New edition. London, Macmillan. 8. *Sh.* 2.

Eucken, R., Die sittlichen Kräfte des Krieges. Leipzig, Gräfe. ℳ 0.10.

—, Present-Day Ethics in their relations to the Spiritual Life. Deem Lectures delivered in 1913 at New-York University. Translated by Margaret v. Legdewitz. English edition by W. Tudor Jones. London. Williams & Norgarte. 8. 141 p. *Sh.* 3.

Finot, J., Progrès et bonheur. Philosophie, morale et science du progrès et du bonheur. 2 vol. Paris, F. Alcan.

Gartmeier, J., Vorfragen zur christlichen Ethik. Nach einem Manuskript aus dem Nachlasse des Erzbischofs von Stein. Programm. Landshut. 8. 50 S.

Görland, A., Ethik als Kritik der Weltgeschichte. Leipzig, Teubner. 8. XI, 404 S. ℳ 7.50.

Hilbert, H., Ueber Willenseinheit bei Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsteilung. Als Vorarbeit zu einer Ethik. Leipzig, Fock. gr. 8. VII, 142 S. ℳ 2,50.

Hillis, N. D., The Quest of Happiness. New-edition. London, Macmillan. 8. *Sh.* 2.

Jakobovits, J., Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. 16. Heft der Studien zur Philosophie und Religion. Paderborn, Schöningh. 8. XVI, 138 S. ℳ 4.

Kerler, D., Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik. Ulm, Kerler. gr. 8. VI, 213 S. ℳ 5.

King, H. Ch., Rational Living. Some practical Inferences from modern Psychology. London, Macmillan. 8. 290 p. *Sh.* 2.

Lachmann, B., Protagoras, Nietzsche, Stirner. Platz dem Egoismus! Berlin, Simion. gr. 8 71 S. ℳ 1,50.

Limentani, L., La morale della simpatia. Genova, Formiggini. 8. XVI, 260 p.

Marthaler, H., Warum muss der Mensch gut sein? — Die Lebensfrage aller Sittlichkeit. Oeffentlicher Vortrag. Bern, Francke. 8. 23 S. ℳ 0,35.

Mayer, H., Kinderideale. Eine experimentell-pädagogische Studie zur Religions- und Moralpädagogik. Kempten, Kösel. 8. VIII, 155 S. ℳ 2,50.

Meinhof, C., Sittlichkeit und Krieg. Hamburg, Boysen. ℳ 0,20.

Mohrmann, W., Dogmengeschichte der Zurechnungslehre. Jena, Fischer. gr. 8. VII, 110 S. ℳ 3.

Morale religieuse et morale laïque. Leçons faites à l'école des Hautes Études par R Allier. G. Belot, G. Cantecor, E. Ehrhardt, W. Monod, Th. Ruyssen et Ch Wagner. Paris. 8. *Fr.* 6.

Parenti, P., La filosofia e le scienze morali Nota critica. Pontassieve, Carrai. 8. 79 p. *L.* 2.

Rauh, F, Etudes de morale, recueillies et publiées par H. Daudin etc. Critique des théories morales. Paris, Alcan XXV, 505 p

Ravà, A., Lo stato come organo etico. Roma. 8. 83 p. *L.* 3.

Rensi, G., La transcendenza. Studio sul problema morale. Porino, Bocca.

Rösener, C., Der Kampf ums Ich. Eine Auseinandersetzung zwischen christlichem und Nietzscheschc n Individualismus. Giessen, Töpelmann. 8. 64 S. ℳ 1,20.

Schleussner, W., Vom Ursprung des Bösen. Kempten, Kösel. Lex.-8. 6 S. ℳ 0,80.

Schröter, H., Sittliche Weltordnung (Sozial- und Volksgemeinschaft). (Umschlag: Das ideell-reale All [Christliche Grundan-chauung.]) Leipzig, Wigand. 8. VI, 81 S. ℳ 1,50.

Schulte, J., Unsere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart. Zeitgeschichtliche Erwägungen und grundsätzliche Erörterungen für Gebildete. Freiburg i. B., Herder. 8. XIV, 255 S. ℳ 2,80.

Ströbele, G., Die schönste Seele. Gedanken über Charakterbildung und Seelenkultur. Mergentheim, Ohlinger. 8. VII, 154 S. ℳ 2,20.

Vesper, N., Anticipations à une morale du risque. Paris. 16. *Fr.* 3.50

Wartensleben, G, Gräfin, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Kempten, Kösel. VI, 71 S. ℳ 2.

Watson, J. B S., Formation of Character. London, Allenson. 8. 136 p. *Sh.* 2.

Wedel, M. u. A., Das höhere Leben. Leipzig. 8. III, 150 S. ℳ 3,50.

Weiss, A. M., Die Kunst, zu leben. 9., durchgesehene Auflage. Freiburg i. B., Herder. kl. 8. XIX, 561 S. ℳ 3,40

Westerius, X., Das Seligkeitsstreben in der kantischen und thomistischen Ethik. Hamm, Breer & Thiemann. gr. 8. 33 S. ℳ 1.

Wielikowski, G. A., Die Neukantianer in der Rechtsphilosophie. München, Beck.

Zini, Z., La morale al bivio. Torino. 16. 176 p. *L.* 3.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre, zur Rechtsphilosophie und zum Völkerrecht.

Adam, H. L., Woman and Crime. Illustrated. London, Laurie. gr. 8. IX, 306 p. *Sh.* 6.

Adler, M., Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. Stuttgart. 8. VII, 248 S. ℳ 2.

Bücher, K., Schumpeter, J. und Wieser, Fr. v., Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft. 1. Abteilung eines Grundrisses der Sozialökonomik. Tübingen. 8. XIV, 454 S. ℳ 11.

Carlo, E di, Intorno ad alcune questioni di filosofia del diritto. Palermo, Soc. ed. Universit. 8. 67 p.

Cesarini-Sforza, W., Il concetto del diritto e la giurisprudenza integrale. Milano, Societa editrice libraria.

Cunningham, W, Christianity and Economic Science. London, Murray. 8. 120 p *Sh.* 2.6.

Craik, Sir Henry, The State in its Relation to Education. New edition. London, Macmillan. 8. 210 p. *Sh.* 3/6.

Deherme, G., Le pouvoir social des femmes. Paris, Perrin. 16. 280 p.

Drage, G., The State and the Poor. London, Collins. 12. 264 p. *Sh.* 1.

Draghicesco, D., L'idéal créateur. Essai psycho-sociologique sur l'évolution sociale. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

Figgis, J. N., The divine Right of Kings. 2nd ed. Cambridge, University Press. 8. 418 p. *Sh.* 6.

Fouillée, A., Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral. Paris, Alcan.

Freeman, G., Authority. London, Allenson. 8. 196 p. *Sh.* 2/6.

*Gaultier, P., Les maladies sociales. Paris, Hachette et Cie. *Fr.* 3,50.

Gehrig, H., Die Begründung des Prinzips der Sozialreform. 2. Band der „Sozialwissenschaftlichen Studien". Jena. 8. V, 381 S. *M* 8.

Gentile, P., Per une concezione etico-giuridica del socialismo secondo i principii dell' idealismo critico. Bologna.

Gottl-Ottilienfeld, Fr., v., Herkner, H., Hettner, A., Michels, R., Momberg, P und Oldenburg, K., Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft. 2. Abteilung eines Grundrisses der Sozialökonomik. Tübingen. 8. X, 387 S. *M* 9.

Haag, C. G., A Theory of Interest. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6/6.

Hartz, Fr., Wesen und Zweckbeziehung der Strafe. Eine ethische Würdigung der absoluten und relativen Strafrechtstheorien. Münster, Aschendorff. gr. 8. XI, 258 S. *M* 6.

Hobson, J. A., Work and Wealth. A Human Valuation. London, Macmillan. 8. 386 p. *Sh.* 8/6.

Jellinek, G., Allgemeine Staatslehre. 3 Auflage Berlin, Häring. 8. XXXII, 837 S.

Kelischek, Fr., Kraft, Ursache und Tod und das Erkennen. Beiträge zur Philosophie des Sozialismus. Strassburg, Singer. 8. 261 S. *M* 4.

Kipp, Th., Von der Macht des Rechts. Rede. Berlin, Heymann. 8. 34 S. *M* 0,50.

Kirkaldy, A. W., Economics and Syndicalism. Cambridge, University Press. 12. 152 p. *Sh.* 1.

Koch, A., Wesen und Wertung des Luxus. Rede des Rektors der Universität Tübingen am Geburtstag des Königs 1914. Tübingen, Mohr. Lex. 8. 51 S. *M* 1,50.

Labriola, A., Il socialismo contemporaneo. Lineamenti storici. Rocca, San Giovanni. 8. XXXI, 442 p. *L.* 4.

Layton, W. S., The Relations of Capital and Labour. London, Collins. 12. 264 p. *Sh.* 1.

Levi, A., Contributi ad una teoria filosofica dell'ordine giuridico. Genova. 8. XVI, 500 p. *L.* 7,50.

Maxwell, J., Le concept social du crime. Son évolution. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Moreland, W. H., An Introduction to Economics for Indian Students. London, Macmillan. 8. *Sh.* 5.

Müller-Leyer, F., Soziologie der Leiden. München. 8. XIII, 266 S. *M* 3.

Pagel, A., Beiträge zur philosophischen Rechtslehre. Zugleich eine kritische Würdigung der rechtsphilosophischen Bedeutung Wilhelm Schuppes. Berlin. 8. 128 S. *M* 3.

Palante, G., Pessimisme et individualisme. Paris, Alcan. 16. VI, 168 p.
*Pesch, H., Le libéralisme, le socialisme et la sociologie chrétienne. Traduit de l'allemand par C. Fritsch, R. P. Martial et M. Van Dieren. 2e série, vol. I. Louvain, A. Uystpruyst.
*Porsenna, N. et Manolesco, S., Interdépendance des facteurs sociaux. Bucarest, Lonesco.
Rouma, G., Pédagogie sociologique. Les influences des milieux en éducation. Paris. 8. *Fr.* 6.
Schmitt, K., Der Wert des Staates und die Bedeutung des einzelnen. Tübingen, Mohr. gr. 8. VI, 110 S. ℳ 3.
Teleky, L., Vorlesungen über soziale Medizin. 1. Teil. Jena. 8. VIII, 282 S. ℳ 8.
Tönnies, F., Die Entwicklung der sozialen Frage. 2. Aufl. Berlin, Göschen.
Urlin, E L., A Short History of Marriage, Marriage-Rites, Customs and Folklore in many countries and all ages. London, Rider. 8. XI, 276 p. *Sh.* 3/6.
Valdour, J., La méthode concrète en science sociale. Paris, Rousseau. 18. 140 p.
Withers, H., Poverty and Waste. London, Smith & Elder. 8. 190 p. *Sh.* 3/6.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Abercrombie, L., The Epic. London, Secker. 12 96 p. *Sh.* 1.
Barrington, Mrs. R., Essays on the Purpose of Art. London, Longmans. Reissue. 8. *Sh.* 7/6.
Bell, Mrs. A., Architecture. London, Jack. 12. 6 d.
Bergmann, E., Geschichte der Aesthetik und Kunstphilosophie. Leipzig, Veit. ℳ 1,20.
Bergson, H., Le rire. Essai sur la signification du comique. 12. édition. Paris, Alcan.
Bernstein, X., Die Kunst nach W. Wundt. Nürnberg, Heerdegen & Barbeck. VIII, 107 S. ℳ 2.
Bizarri, R., Studi sull' estetica. Firenze, Libreria edit. Fiorentina. 8. 400 p. *L.* 4,50.
Bulley, M. H.. Ancient and Mediaeval Art. London, Methuen. Illustrated. 8. 358 p. *Sh.* 5.
Cortissoz, Art and Common Sense. London, Smith & Elder. 8. 454 p. *Sh.* 7/6.
Coulombeau, M., Six causeries sur l'art. Paris, Bloud.
Cram, R. A., The Ministry of Art. London, Constable. 8. *Sh.* 6.
Dauzat, A., Le sentiment et la nature de son expression artistique. Paris, Alcan. 8. 288 p.
Davies, R., Six Centuries of Painting. London, Jack. Illustrated. 8. 356 p. *Sh.* 10/6.
Duhem, H., Impressions d'art contemporain. Paris, Figuière.
*Fauconnet, A., L'esthétique de Schopenhauer. Paris, Alcan. 8. XXII, 462 p.
Furtwangler, A., and Urlichs, H. L., Greek and Roman Sculpture. London, Dent. Illustr. 8. 254 p. *Sh.* 7/6.

Gardner, P., The Principles of Greek Art. Illustrated. New edition. London, Macmillan. 8. 370 p. *Sh.* 10.

Goyat, Essai sur la formation philosophique du poète. Paris, Alcan.

Hern, Y., La vie esthétique (en suédois). Helsingfors.

Holman-Hunt, W,, Pre-Raphaelitism and the pre-raphaelite Brotherhood. London, Chadman & Call. gr. 8. 3 Vols. 374 und 456 p. *Sh.* 21.

Huch, R., Natur und Geist als die Wurzeln des Lebens und der Kunst. München, Reinhardt. 8. 93 S. ℳ 2,50.

Jaspert, Das Problem der ästhetischen Einfühlung und die ästhetische Erziehung. Anregungen. 575. Heft des Pädagogischen Magazins. Langensalza, Beyer. 8. 28 S. ℳ 0,35.

Kolb, V., Ueber die Erhabenheit der Redekunst. Rede. Salzburg, A. Pustet. gr. 8. 15 S. ℳ 0,25.

Lipps, Th., Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. 1. Teil. Grundlegung der Aesthetik. 2. unveränd. Aufl. Leipzig, L. Voss. gr. 8. XIII, 601 S. ℳ 12.

Major, E., Die Quellen des künstlerischen Schaffens. Versuch einer Aesthetik. Leipzig, Klinkhardt & Biermann. 8. VII, 181 S. ℳ 5.

Marcel, P., Art et esthétique. Paris. *Fr.* 3,50.

Martens, K., Geschmack und Bildung. Kleine Essays. Berlin, Fleischel. 8. 247 S. ℳ 3,50.

Moertl, L., Was ist schön? Eine ästhetische Studie. München, Verlag Natur und Kultur. gr. 8. III, 226 S. ℳ 260.

Pay, J., Kunst und Illusion. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. X, 224 S. ℳ 6.

Rankin, A. H., The Teaching of Colour. Illustrated. London, Pitman. 8. 178 p. *Sh.* 4.

Sampson, A., Studies in Milton and an Essay on Poetry. London, Murray. 8. *Sh.* 8.

Schott, G., Die Bedeutung des Symbolischen. Vortrag. München, Kaiser. 8. 16 S. ℳ 0,30.

Shaftesbury, Second Characters or the Language of Forms. Edited by B. Rand. Cambridge, University Press. 8. 182.

Soissons, Count de, The aesthetic Purpose of Byzantine Architecture and other Essays. London, Murray. 8. 200 p. *Sh.* 12/6.

*Souriau, P., L'esthétique de la lumière. Paris, Hachette.

*Tietze, H., Die Methode der Kunstgeschichte. Leipzig. 8. XI, 489 S. ℳ 12.

Travaglio, C., Armonia fra scienza ed arte. Savigliano, Fissore & Liprandi. 8. 24 p.

Vasari, G., Lives of the most eminent Painters, Sculptors and Architects. Newly translated by Gaston du C. de Vere. London, Lee Warner. Vols VI. 4. 290 p. *Sh.* 25.

Vorin, P., L'erreur et la vérité dans l'art, ou comment comprendre l'art? Paris, Egmard.

Waldstein, Sir Ch., Greek Sculpture and Modern Art. Cambridge University Press. 8. 82 p. and Plates. *Sh.* 7/6.

Winans, W., Animal Sculpture. Suggestions for greater Realism in Modelling and in Pose. With 26 Illustrations. London, Putnam. 8. XII, 128 p. *Sh.* 7/6.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Bampton, F., Modernism and Modern Thought. London, Sands.

Benett, W., Religion and Free Will. A contribution to the Philosophy of Values. Oxford, Clarendon Press. 8. 345 p. $ 3.

Bittlinger, E., Monistisches Christentum. Gegen die Naturphilosophie des Prof. Ostwald und den Kirchenaustritt. Leipzig, Heinsius. 8. 96 S. ℳ 1,20.

Carabellese, R., L'essere ed il problema religioso. Bari. 8. XXVI, 256 p. *L.* 5,50.

Ciciriello, G., Il modernisme e la teologia cattolica. Andria, Rossignoli.

Cohausz, C., Licht und Leben. Erlösungsschreie der Menschheit. Warendorf, Schnell. 204 S. ℳ 1.80.

—, Idole des 20. Jahrhunderts. Religiös-wissenschaftliche Vorträge. 3. Auflage. Köln, Bachem. 8. 175 S. ℳ 2,80.

Cohn, J., Religion und Kulturwerte. Nr. 6 der Philosophischen Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther & Reichhardt. gr. 8. 26 S. ℳ 1.

Dawson, E., Spiritual Religion. London, Longmans. 8. 160 p. *Sh.* 7/6.

Dunkmann, K., Idealismus oder Christentum? Die Entscheidungsfrage der Gegenwart. Leipzig, Deichert 8. VII, 165 S. ℳ 3,60.

Eberhard, P., Das religiöse Erlebnis. Gotha, Perthes. 8. 32 S. ℳ 0,50.

—, Die Religion und der Krieg. Ebenda. 8. 40 S. ℳ 0,50.

—, Worin liegt der Wert des Christentums als Religion? Ebenda. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings with the assistance John A. Salbie and Louis H. Gray. Vol. V: Fiction—Hyksos. London, Clark. 4. 916. *Sh.* 28.

Galloway, G., The Philosophy of Religion. London, Clark. 8. 614 p. *Sh.* 12.

Grabowski, N., Die Wissenschaft von Gott und das Leben nach dem Tode. Ein Buch der Höherentwicklung des Geisteslebens der Menschheit. 3. umgearb. Aufl. Leipzig, Spohr. gr. 8. VII, 159 S. *M.* 2,50.

Haeckel, E., Gott—Natur (Theophysis). Studien über monistische Religion. Leipzig, Kröner. gr. 8. 118 S. *M.* 1.

Hall, W. A. N., The Radiant Life. Short Studies in Essentiel Religion. London, Scott. 8. 202 p. *Sh.* 2/6.

Hasert. C., Der Mensch, woher er kommt, wohin er geht. 3. Auflage. Graz, Moser. III, 194 S. *M.* 1,40.

Horneffer, E., Am Webstuhl der Zeit. Religiöse Reden. Leipzig. Kröner. gr. 8. 6, 416 S. *M.* 4.

Herzog, K., Ontologie der religiösen Erfahrung. Spekulativer Beitrag zur Metaphysik der Religionspsychologie. Leipzig, Deichert. gr. 8. VI, 279 S. *M.* 7.

Hettinger, Fr., Apologie des Christentums. 1. Band, 1. Abteilung. Der Beweis des Christentums. 10. Aufl. Herausgeg. von E. Müller. Freiburg, Herder. 8. XLVI, 485 S. *M.* 5.

Hulst, Mgr. de, Mélanges. Tome III. Philosophie et Religion. Questions contemporaines. Autobiographie. Paris, de Gigord.

Lamanna, E. P., La Religione nella vita dello spirito. Firenze, La Cultura filosofica. *L.* 7.

Maasdorf, W, Die Religion und die Philosophie der Zukunft. 2. Aufl. Lorch, Rohm. 8. 35 S. *M.* 0,40.

Mariotti, P., Le grandi verità. Studio apologetico. Torino, Paravia. 8. 211 p. *L.* 2.

Neuner, L., Leitfaden (Katechismus) für eine deutsche Religion auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Ein Entwurf. München, Meran (Tirol, Am Küchelberg), Selbstverlag. 8. 49 S. *M.* 0.60.

Opitz, H., Der Erlösungsgedanke im Lichte der Philosophie und der Religion. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 26 S. *M.* 0,80.

Ostwald, W., Religion und Monismus. Nr. 2 der Arbeiten zum Monismus. Herausgegeben von W. Ostwald. Leipzig, Verlag Unesma. kl. 8. IV, 105 S. *M.* 0,90.

Rademacher, A, Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma. Köln, Bachem. 8. 102 S. *M.* 1,80.

Religion, Die, der Freude. Von W. Rathald. Einband und Titelzeichnung von F. Ehmcke. Leipzig, Drugulin. gr. 8. II, 206 S. *M.* 4,50.

Salvatorelli, L., Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni. Roma.

Schaeder, E., Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. 2. systematischer Teil. Leipzig, Deichert. gr. 8. VIII, 324 S. *M* 6,80.

Schneider, W., La vie future et la preuve du consentement universel. Trad. Cazagnol. Paris, Bloud et Gay.

Shimmin, F. N., Permanent Values of Religion. London, Hammond. 12. 230 p. *Sh.* 2/6.

Vom Wissen zum Glauben. Grundlagen einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung. Von einem Gottsucher. Leipzig, Leineweber. 8. 106 S. *M.* 2.

Worcester, E., Religion and Life. London, Harper. 8. *Sh.* 5.

Ziemssen, O., Diesseits und Jenseits. Gedanken über Gott, Welt und Fortleben. Gotha, Thienemann. 8. 43 S. *M.* 1.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Aalders, G. Ch., Sporen van Animisme in het Oude Testament? Kampen, Kok. gr. 8. 62 S. *M.* 0,60.

Andres, Fr., Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie. Paderborn, Schöningh. *M.* 6.

Bartmann, B., Paulus, Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte. Paderborn, Bonifazius-Druckerei. gr. 8. VII, 156 S. *M.* 3.

Besse, R. P., Les Religions laïques. Un romantisme religieux. Paris, Nouvelle Librairie Nationale. *Fr.* 3,50.

Beth, R., Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, Teubner. gr. 8. XII, 228 S. *M.* 5.

Buddhist's Scriptures. A Selection translated from the Pali. With Introduction by E. J. Thomas. London, Murray. 16. 124 p. *Sh.* 2.

Buerdorff, B., Jehovahs Entwicklungsgang vom Fetisch zum Weltschöpfer. Bamberg, Handelsdruckerei. 64 S. *M.* 0,20.

Colinet, Ph., Qu'est-ce que l'histoire des religions? Rome et Louvain.

Coit, St., The Soul of America. A Constructive Essay in the Sociology of Religion. New-York, Macmillan. 8. 418 p. *Sh.* 8/6.

Dahlke, P., Buddhismus als Religion und Moral. Leipzig, W. Markgraf. gr. 8. 457 S. *M.* 8.

Döller, J., Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Heft 21 der Theologischen Studien der österreichischen Leo-Gesellschaft. Wien, „Reichspost". gr. 8. 107 S. *M.* 3.

Fischer, P., Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus. 2. Auflage. Stuttgart, Verlag der evangelischen Gesellschaft. 8. VIII, 88 S. *M.* 1,30.

Graillot, H., Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire Romain. Paris, Fontemoing. 8. 610 p.

Groth, A., Jesuslegende und Christentum. Leipzig, Hillmann. 191 S. *M.* 3.

Hilaire, J. Barthelemy St., The Buddha and his Religion. New edition. London, Paul. 8. 384 p. *Sh.* 3/6.

Horten, M., Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam. Bonn, Cohen.

Jirku, A., Materialien zur Volksreligion Israels. Leipzig, Deichert. 8. VII, 150 S. *M.* 3,60.

Kellett, E. E., The Religion of our Northern Ancestors. London, Kelly. 12. 142 p. *Sh.* 1.

Krebs, E., Heiland und Erlösung. 6 Vorträge über die Erlösungsidee im Heidentum und Christentum. Freiburg, Herder. VII, 160 S. *M.* 1,80.

Langdon, S., Tammuy and Ishtar. A Monograph upon Babylonian Religion and Theology. London, Clarendon Press. 8. 208 p. *Sh.* 10/6.

Lote, R., Du Christianisme au Germanisme. L'évolution religieuse au XVIIIe siècle et la déviation de l'idéal moderne en Allemagne. Paris, Alcan.

Martin, E., The Gods of India. A brief Description of their History, Character and Worship. Illustrated. London, Dent. 8.348 p. *Sh.* 4/6.

Moulton, J., Early Zoroastrianism. Lectures delivered at Oxford and in London 1912. London, Williams. gr. 8. XVIII, 468 p. *Sh.* 10/6.

Nicholson, R. A., The Mystics of Islam. London, Bell. 8. 186 p. *Sh.* 2/6.

Paccard, A. J., Étude sur l'Islam primitif. La morale de l'Islam d'après le Coran. Thèse en théologie protestante. Alençon, Coueslant. 8. 128 p.

Schlesinger, E., Moderne Theosophie und altes Christentum. Hamm, Breer. 76 S. *M.* 1.

Scott, Ch., The Religions of Antiquity as preparatory to Christianity. London, Smith & Elder. 8. 220 p. *Sh.* 2.

Singhe, M., Buddhismus als Weltreligion. Trier, Verlag der „Zeitschrift für Buddhismus". Nr. 3 und 4 der Buddhist. Taschenbibliothek. kl. 8. 122 S. *M.* 0,60.

Storia delle Religioni. Letture pubblicate sotto la direzione di C. C. Martindale. Vol. I. Traduz. dall' Inglese di G. Bruscoli. Firenze, Libreria Ed. Fiorentina.

Wolfsdorf, E., Der Monismus als Fortentwicklung des Christianismus. Bamberg, Handelsdruckerei. 16. 64 S. *M.* 0,60.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bensow, O., Grunddragen i filosofiens historia. 2. Medeltiden och yare tiden och med Kant. Stockholm. 8. VIII, p. 169—349. *Kr.* 3,50.

Burnet, J., The history of Greek Philosophy. Vol. I. Thales to Plato. London, Macmillan. 8. 370 p. *Sh.* 10.

Duhem, P., Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Aristote. Tome I. Paris, Hermann. 8. 512 p. *Fr.* 18,50.

Eucken, R., The Problem of Human Life as viewed by the Great Thinkers from Plato to the Present Time. London, Unwin. 8. 642 p. *Sh.* 10/6.

Hall, St., Die Begründer der modernen Psychologie: Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von R. Schmidt. Durch Vorwort eingeführt von M. Brahn. 7. Band der Sammlung „Wissen und Forschen." Leipzig, Meiner. 8. XXVIII, 392 S. *M.* 7,50.

Hertling, Gg. v., Historische Beiträge zur Philosophie. Herausgegeben von J. Endres. Kempten, Kösel. Lex. 8. IV, 345 S. *M.* 5.

Hönigswald, R., Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 8. VIII, 170 S. *M.* 2,50.

Krebs, E., Heiland und Erlösung. Sechs Vorträge über die Erlösungsideen in Heidentum und Christentum. Freiburg, Herder. 12. VI. 160 S. *M.* 1,80.

Lewkowitz, A., Die klassische Rechts- und Staatsphilosophie von Montesquieu bis Hegel. Breslau. 8. IV, 118 S. *M.* 3.

Marcone, R., Historia philosophiae scholarum usui accomodata. Vol. II. Philosophia aetatis patristicae, mediae, recentis usque ad saeculum XIX. gr. 8. XII, 430 p. *Fr.* 4.

Schinz, M., Geschichte der französischen Philosophie seit der Revolution. I. Band: Die Anfänge des französischen Positivismus. 1. Teil: Die Erkenntnislehre. Strassburg, Trübner. gr. 8. XII, 266 S. *M.* 6.

Schreiber, E., Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquino. Jena, Fischer.

Steiner, R., Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt. Zugleich neue Ausgabe des Werkes „Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert", ergänzt durch eine Vorgeschichte über abendländische Philosophie und bis zur Gegenwart fortgesetzt. 2. Bd. Berlin, Cronbach. 8. VIII, 255 S. *M.* 3.

Sydow, E. von, Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel im Zusammenhang der geschichtsphilosophischen Entwicklung. Leipzig, Meiner. gr. 8. VIII, 130 S. *M.* 4,50.

Taylor, H. O., The Mediaeval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages. 2d edition. London.

Ueberweg, Fr, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 11., mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. Vollständig neu bearbeitet und herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler. Berlin, E. Mittler. gr. 8. XI, 439 u. 144 S. *M.* 10. — 2. Teil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 10., vollständig neu

bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. Herausgegeben von M. Baumgartner. Berlin, Mittler. gr. 8. 658 u. 266 S. ℳ 15.

*Wulf, M. de, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Uebersetzt von R. Eisler. Tübingen, Mohr. ℳ 12,50.

Weber, A., Histoire de la philosophie européenne. Paris. 8. *Fr.* 12.

Zeller, E., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 11., verbesserte Auflage, bearbeitet von Fr. Lortzing. Leipzig, Reisland. gr. 8. 390 S. ℳ 7.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Defourny, M., Aristote. Théorie économique et politique sociale. Louvain, Instit. supér. de Philosophie. 4. 134 p.

Fowler, W. W., Roman Ideas of Deity in the last Century before the Christian Era. London, Macmillan. 8. 176 p. *Sh.* 5.

Friedrich, W., Zu Cassius Dio 61,10 und Seneca de const. 9,2. Ein Beitrag zur Erklärung der politischen Schriften des Philosophen Seneca. Darmstadt, Schlapp. 8. 40 S. ℳ 1,20.

Garbe, R., Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 300 S. ℳ 6.

Heinisch, P., Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und das Buch der Weisheit. Münster, Aschendorff. gr. 8. 40 S. ℳ 0,50.

Hennebicq, L., L'idée du juste dans l'Orient grec avant Socrate. Paris. 8. *Fr.* 10.

*Herbertz, R., Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. Berlin, Reiner. 8. VIII, 263 S.

Jaeger, W., Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, Weidmann. 8. XI, 148 S. ℳ 5.

Logothetes, Die ethische Philosophie Platos (griechisch). Athen, Sakellarios.

Loria, G., Le scienze esatte nell'antica Grecia. Milano, Hoepli.

Makarewicz, M., Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles. Leipzig, Reisland. 8. XV, 222 S. ℳ 6.

Mancini, G. C., L'etica stoica da Zenone a Crisippo. Arpino, Soc. tip. Arpinate. 8. VIII, 250 p.

Natorp, P., Ueber Platos Ideenlehre. Nr. 5 der Philosophischen Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther & Reichardt. gr. 8. 42 S. ℳ 1.

Salomone, M., Seneca e suoi pensieri di filosofia e di pedagogia. Torino. 16. 50 p. *L.* 1,50.

Suzuki, D. T., A brief History of early Chinese Philosophy. London, Probsthain. 8. VII, 188 p. *Sh.* 5.

Wundt, M., Platons Leben und Werk. Jena, Dieterichs. 8. 173 S. ℳ 4.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Bacher, W., Die Agada in Maimunis Werken. Aus „Moses ben Maimon". Leipzig, Fock. gr. 8. S. 131—197. ℳ 2,10

Baneth, E., Maimonides als Chronologe und Astronom. Aus „Moses ben Maimon." Leipzig, Fock. gr. 8. S. 243—279. ℳ 1,15.

Beemelmans, Fr., Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. 1. Heft des VIII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. 64 S. ℳ 2,25.

Belmond, S., Etudes sur la Philosophie de Duns Scot. I. Dieu. Existence et cognoscibilité. Paris, Beauchesne. kl. 8. XV, 362 p. *Fr.* 4.

Berliner, A., Zur Ehrenrettung des Maimonides. Aus „Moses ben Maimon". Leipzig, Fock. gr. 8. S. 103—180. ℳ 0,85.

Bertoni, G., Dante. Genova, Formiggini.

Bertrant, L., Saint Augustin. London, Constable. 8. 404 p. *Sh.* 7/6.

Blau, L., Das Gesetzbuch des Maimonides, historisch betrachtet. Aus „Moses ben Maimon". Leipzig, Fock. gr. 8. S. 331—358. ℳ 0,90.

Bridges, J. H., The Life and Work of Roger Bacon. An Introduction to the Opus Majus. Edited with Notes and Tables by H. Gordon Jones. London, Williams & Norgate. 8. 174 p. *Sh.* 3.

Carpenter, W. B., The spiritual Message of Dante. London. 8. 262 p. *Sh.* 5.

Endres, J. A., Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. 2. u. 3. Heft des XVII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. VII, 152 S. ℳ 5.

Eppenstein, S., Moses ben Maimon, ein Lebens- und Charakterbild. Leipzig, Fock. gr. 8. 103 S. ℳ 3,25.

Guttmann, J., Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger. Aus „Moses ben Maimon". Leipzig, Fock. gr. 8. S. 197—242. ℳ 1,40.

—, Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. 2. Band. Leipzig, Fock. VIII, 358 S. ℳ 9.

Hertling, G., Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Aufl. 5. u. 6. Heft des XIII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. VIII, 183 S. ℳ 6.

Hoogveld, J. H., Thomas van Aquino. Inleiding tot Leven en Leer naar Martin Grabmann. Utrecht, Van Rossum.

Jarrett, B., S. Antonino and Mediaeval Economics. London, Herder. 8. 130 p. *Sh.* 1.

Israel, G., Die Tugendlehre Bonaventuras. Dissertation. Berlin, Ebering. gr. 8. 77 S. ℳ 2,50

Katz, B., Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhältnis zu Kant. Dissertation (Leipzig). Berlin-Charlattenburg, Gertz. 8. 81 S.

Klein, J., Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet. Paderborn, Schöningh. 8. XXII, 242 S. ℳ 3.

Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos. Heft 2—4 des XII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. Lex. 8. XII, 440 S. ℳ 14,25.

Little, A. G., Roger Bacon. Essays contributed by various Writers on the Occasion of the Commemoration of the 7th Centenary of his Birth. London, Clarendon Press. 8. 434 p. *Sh.* 16.

Lohmeyer, E., Die Lehre vom Willen bei Anselm vom Canterbury. Leipzig, Deichert. gr. 8. III, 740 S. ℳ 1,80.

Miguel, A. P., Abenmasorra y su escuela. Origenes de la filosofia Hispano Mulsulmana. Madrid, Imprenta Iberica, E. Maestre.

Orlich, P. A. M., L'uso dei beni nella morale die San Tommaso. Monza, Artigianelli.

Pick, B., The Cabala. Its Influence on Judaism and Christianity. London, Open Court Co. 8. *Sh.* 3/6.

Sandys, Sir J. E., Roger Bacon. London, Milford. 8. 18 p. *Sh.* 1.

Schmekel, A., Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Forschungen. 2. Band. Isidor von Sevilla, sein System und seine Quelle. Berlin. 8. X, 291 S. *M* 10.

Taylor, H. O, The Mediaeval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages. 2 Vols. 2nd ed. London, Macmillan. 8. 622 & 628 pp. *Sh.* 21.

Tollington, R. B., Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, Williams & Norgate.

Travaglio, C., Le scienze della educazione nella Divina Commedia (Dante). Savigliano, Fissore.

c) Zur neueren Philosophie.

Allbutt, Sir Th. C., Palissy, Bacon and the Revival of Natural Science. London, Milford. 8. 16 p. *Sh.* 1.

Barillari, M., La dottrina del diritto di Goffredo Guglielmo Leibniz. Napoli. 8. 186 p. *L.* 5.

Belin, J. P., Le mouvement philosophique de 1748 à 1789. Etude sur la diffusion des idées des philosophes à Paris. Paris, Belin frères. 8. 383 p.

Besand, A., Giordano Bruno, Theosophy's Apostle in the sixteent century. London, Advar.

Brinkschulte, E., Julius Caesar Scaligers kunsttheoretische Anschauungen und deren Hauptquellen. 10. Heft der Renaissance und Philosophie. Bonn, Hanstein. gr. 8. IV, 128 S. *M* 3,40.

Camerer, Th., Die Lehre Spinozas. 2. Auflage. Stuttgart, Cotta. gr. 8. XX, 300 S. *M* 6.

Cochin, D., Descartes. Paris, Alcan. 8. 283 p. *Fr.* 5.

Elert, W., Jakob Böhmes deutsches Christentum. Berlin-Lichterfeld, Runge. 6. IX, 36 S. *M.* 0,50.

Gobineau, Cte A., The Renaissance: Savonarola, Cesare Borgia, Julius II, Leo X, Michael Angelo. English edition, edited by Oscar Levy. London, Heinemann.

Huan, G., Le Dieu de Spinoza. Paris. 8. *Fr.* 5.

Jagodinskij, J. J., Die Philosophie Leibniz'. (Russisch). Kasan. 8. XV, 432 p. *Rb.* 3.

Ketschekjan, S. F., Die ethische Weltanschauung Spinozas. (Russisch). Moskau. 8. *Rb.* 1.

Maier, E., Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla und bei Petrus Pomponatius. Mit einem Anhang zur Willenstheorie der Spätscholastik, besonders des Becanus. 7. Heft der Renaissance und Philosophie. Bonn, Hanstein. gr. 8. III, 141 S. *M* 4.

Meier, M., Descartes und die Renaissance. Münster, Aschendorff. gr. 8. X, 68 S. *M* 2,50.

Roretz, R., Diderots Weltanschauung. Ihre Voraussetzungen, ihre Leitmotive. Mit 1 eingedruckten Bildnis. Wien, Gerold & Co. gr. 8. 36 S. ℳ 1,50.

Rosenfeld, J., Die doppelte Wahrheit mit besonderer Rücksicht auf Leibniz und Hume. 75. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin. gr. 8. 67 S. ℳ 1.

Raoul De Scoraille, P. S. J., François Suarez, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux. Tome I: L'Etudiant. Le Maitre. Tome II: Le Docteur. Le Religieux. Paris, Lethiellieux.

Tischendorf, K., Berkeley als Ethiker. Dissertation (Jena). Berlin, Preuss. 8. 71 S.

Thormeyer, P., Die grossen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Leipzig, Teubner. ℳ 1.

Troilo, E., La filosofia di Giordano Bruno. 2. vol. I. La filosofia oggettiva. II. La filosofia soggettiva. Roma. 161, 167 p.

Vernay, J., Essai sur la pédagogie de Leibniz. Heidelberg, Winter. gr. 8. 111 S. ℳ 2,80.

Vos, K., Menno Simons. 1496—1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden. Leiden. 8. VIII, 350 p. *Fl.* 3.

Zanta, L., La renaissance du stoicisme au XVIe siècle. Paris, Champion. 8. 366 p.

d) Zur neuesten Philosophie.

Albrecht, G., Eugen Dührings Wertlehre. Nebst einem Exkurs zur Marxschen Wertlehre. Jena, Fischer. gr. 8. III, 56 S. ℳ 1,80.

Albert, Fr., Das Verhältnis Herbert Spencers zu David Hume in der Erkenntnistheorie. Philos. Dissertation. Leipzig-Seifhennersdorf, Grossmann. 8. 82 S.

Allievo, G., La psicologia di Herbert Spencer. 2ª ediz. Torino, Unione tipogr.-editr. Torinese.

Bachmann, V., Die religiöse Gedankenwelt Jean Pauls. Dissertation. Erlangen. 140 S.

Barbey d'Aurevilly, J., Goethe et Diderot. Paris Lemerre.

Beer, M., Schopenhauer. London, Jack. 12. 6 d.

Bloch, W.. Der Pragmatismus von James und Schiller nebst Exkursen über Weltanschauung und über die Hypothese. Leipzig. 8. VIII, 107 S. ℳ 8.

Bohner, H., Die Grundlage der Lotzeschen Religionsphilosophie. Philos. Dissertation (Erlangen). Borna-Leipzig, Noske. 3. X, 61 S.

Boyd, W., From Locke to Montessori. A critical Account of the Montessori point of view. London, Harrap gr. 8. 272 p. *Sh.* 2 6.

Brandes, G., Friedrich Nietzsche. London. 8. 124 p. *Sh.* 6.

*Broens, O., Darstellung und Würdigung des sprachphilosophischen Gegensatzes zwischen Paul, Wundt und Marty. Dissertation. 69 S.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Leipzig, Teubner. gr. 8. VI, 170 S. ℳ 3,60.

Buchenau, A., Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus. 3. Band der Sammlung „Wissen und Forschen". Leipzig, Meiner. 8. VI, 194 S. ℳ 3.

Buser, H. und W., Friedrich Nietzsche, der Hochstapler im Philosophenrock und Prophet des Henkerstaates im Lichte seines berühmt gemachten Werkes „Also sprach Zarathustra“ oder: Herunter mit der Maske! Augsburg, Gärtnerstr. 18, Selbstverlag. 8. 64 S. ℳ 0,80.

Carus, P., Nietzsche and other Eyponents of Individualism. London, Open Court. 8. *Sh.* 5.

Chamberlain, H. S., Immanuel Kant. A Study and comparison with Goethe, Leonardo da Vinci, Bruno, Plato and Descartes. 2 vols. London. 8. 456, 530 p. $ 1,5.

Chatterton, Hill G., The Philosophie of Nietzsche. New-York. 8. 292 p. $ 2,50.

Crespi, A., Meditazioni Spenceriane. Alba. 8. 286 p. *L.* 10.

Croce, B., Historical Materialism and the Economics of Karl Marx. London. 8. 212 p. *Sh.* 5.

Eisner, Kurt, Fichte. Zum Gedächtnis des 100. Jahrestages. Berlin, Buchhandlung Vorwärts. gr. 8. 8 S. ℳ 0,05.

Etterich, W., Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriss, im Verhältnis zur Kantischen Ethik betrachtet. Philos. Dissertation (Bonn). Dortmund, Strauch. 8. 117 S.

Ettlinger, M., Die Aesthetik Martin Deutingers. Kempten, Kösel. gr. 8. VIII, 172 S. ℳ 3,50.

Fauconnet, A., L'esthétique de Schopenhauer. Paris, Alcan.

Flemming, S., Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zur Erkenntnistheorie und Ethik. Philos. Dissertation (Leipzig). Berlin, Simion. 8. 117 S.

Galli, Kant e Rosmini. Civita di Castillo, Lopi.

Gerrard, Th. J., Bergson, an Exposition and Criticism. St. Louis, Herder.

Giuliano, B., Der Grundirrtum Hegels. Aus dem Italienischen übersetzt von W. M. Frankl. Graz, Lauschner & Lubensky. 53 S. ℳ 1.

Gogarten, F., Fichte als religiöser Denker. Jena, Diederichs. 8. 120 S. ℳ 2,50.

Goldschmidt, L., Verwahrung gegen die Behandlung Kants in Lehre und Schrift. Anruf an die Hochschulen und Regierungen. Gotha, F. Perthes. gr. 8. 30 S. ℳ 0,80.

Guyau, J. M., Die englische Ethik der Gegenwart. Deutsch von A. Poesner. Leipzig, Kröner.

Hack, V., Hiltys Auffassung vom Christentum. Dissertation. Breslau. 90 S.

Hall, St., Wilhelm Wundt, der Begründer der modernen Psychologie. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von R. Schmidt. Leipzig, Meiner. 8. XVII, 178 S. ℳ 3,50.

Hartmann, K., Wille und Willensbildung. Eine kritische Darstellung der Theorien von Herbart bis zur Gegenwart. Dissertation (Halle). Halle, Waisenhaus. 8. 80 S.

Hasse, H., Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Leipzig, Felix Meiner.

Hedwall, K., Fichtes filosofi i förhallande till Kants kriticism. Upsala. 8. 216 p. *Kr.* 4.

Hemar, V. R., Henri Poincaré. Paris, Bloud Gay.

Herweck, Fr., Die Giessner Beteiligung an dem Fichteschen Atheismusstreit. Dissertation (Giessen). Leipzig. 8. 47 S.

Hirsch, E., Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusammenhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik. Dissertation (Göttingen). Göttingen, Huth. 8. 68.

—, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. VI, 132 S. *M.* 3,60.

Hocks, E., Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Eine Darstellung seiner Erkenntnislehre. Leipzig, Barth. 8. VII, 71 S. *M.* 2,50.

Höffding, H., Henri Bergsons Filosofi. Kjobenhavn. 8. 76p. *Kr.* 1,50.

Hollenhorst, F., Ueber die Beziehungen von Herbart zu Christian Wolff. Bonn, Cohen.

Horn, C., Goethe als Energetiker. Verglichen mit den Energetikern Robert Mayer, Ottomar Rosenbach, Ernst Mach. Leipzig, Barth. 8. 91 S. *M.* 2.

Huan, G., Essai sur le dualisme de Spir. Paris. 8. *Fr.* 3.

Husbands, H. W., The Relations of Philosophy and Poetry in the 19th Century. London, Hoddler. 8. *Sh.* 1.

Kampmann, H., Jocobi und Fries. Ein Beitrag zur Lehre von der zweifachen Erkenntnis. Dissertation (Münster). Münster i. W., Westfäl. Vereinsdruckerei. 8. 62 S.

Keller, A., Eine Philosophie des Lebens. Henri Bergson. Jena, Diederichs. gr. 8. 46 S. *M.* 0.80.

Kempen, A., Benekes Religionsphilosophie im Zusammenhang seines Systems, seiner Gottes- und Unsterblichkeitslehre. Münster, Coppenrath. IV, 81 S. *M.* 1,50.

Kesseler, K., Der Kampf Rudolf Euckens um einen geistigen Grund und Inhalt des Lebens. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die Pädagogik. 578. Heft des Pädagog. Magazins. Langensalza, Beyer. 8. 34 S. *M.* 0,40.

Knox, H. V., The Philosophy of William James. London, Constable. 8. 122 p. *Sh.* 1.

Kormann, Fr., Schopenhauer und Mainländer. Philosophische Studien als Beitrag zur Würdigung Schopenhauers. Jena, G. Neuenhahn. 8. 78. *M.* 1,50.

Köster, A., Der junge Kant im Kampf um die Geschichte. Berlin, Simion. gr. 8. 110 S. *M.* 2,80.

Kraus, G., Bernard Altum als Naturphilosoph. Ein Beitrag zur Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts. 15. Heft der Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von R. Stölzle. Paderborn, F. Schöningh. 8. XI, 178 S. mit 1 Bildnis. *M* 4,60.

Kroner, R., Kants Weltanschauung. Tübingen. 8. III, 91 S. *M.* 2,50.

Lachmann, B., Protagoras-Nietzsche-Stirner. Berlin, Simion Nchf.

Largent, A., L'abbé de Broglie, sa vie, ses œuvres. Paris, Bloud.

Lask, E., Fichtes Idealismus und die Geschichte. Anastatischer Neudruck. Tübingen, Mohr. Lex.-8. XII, 271 S. *M.* 6.

Lavalette Montbrun, A., Maine de Biran, critique et disciple de Pascal. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Lévy, E., Rudolf Steiners Weltanschauung und ihre Gegner. Berlin, S. Cronbach. 8. III, 330 S. *M.* 2.

Lindsay, A. D., The philosophy of Immanuel Kant. London.

Loew, W., Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. Nr. 31 der Ergänzungshefte der Kantstudien. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 113 S. ℳ 4.

Lurie, E., Schleiermachers Aesthetik. Berner Dissertation.

Macgowan, W. S., The Religious Philosophy of Rudolf Eucken. London. 8. 104 p. *Sh.* 2.

Maritain, J., La Philosophie Bergsonienne. Paris, Rivière. 477 p. *Fr.* 9.

Masaryk, Th., Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie. Soziologische Studien. Bd. II. Jena, Diederichs.

Mayer, O., Fichte über das Volk. Rede zum Rektoratswechsel an der Universität Leipzig. Leipzig, Edelmann. Lex. 8. 13 S. ℳ 0,40.

Medicus, Fr., Fichtes Leben. Leipzig, Meiner. 8. V, 176 S. mit 1 Bildnis. ℳ 3.

Mirtov, D. P., Lotzes Lehre vom menschlichen und absoluten Geist. (Russisch). St. Petersburg. 8. CXLVII, 518 p. *Rb.* 3,50.

Morgan, C. L., Spencer's Philosophy of Science. Oxford, Clarendon Press.

Mohns, W., Herbarts Stellung zur englischen Moralphilosophie. Dissertation (Leipzig). Langensalza, Beyer. 8. VI, 87 S.

Nelson, L., Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. Eine Revision ihrer Prinzipien. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. VIII, 201 S. ℳ 5.

Neukirchen, A., Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie. Dissertation (München). Bonn, Hauptmann. 8. VII, 178 S.

Olgiati, Fr., La filosofia di Enrico Bergson. Torino, Bocca. 8. XVIII, 317 p. *L.* 4.

Ostwald, W., Auguste Comte. Der Mann und sein Werk. Leipzig, Verlag Unesma. kl. 8. XII, 288 S. mit 1 Bildnis. ℳ 5.

Ott, E., Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. 480. Bdchen. „Aus Natur und Geisteswelt". Neue Auflage. kl. 8. III, 131 S. ℳ 1.

Pelazza, A., Guiglielmo Schuppe e la filosofia dell' immanenza. Milano, Libreria edit. Milanese.

Petersen, P., Goethe und Aristoteles. Braunschweig, Westermann. gr. 8. IV, 58 S. ℳ 1,25.

Porten, M. v., Die Grundlagen der Kantschen Philosophie. Leipzig, Verlag Unesma. 8. 26 S. ℳ 0,50.

Reuter, H., S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System. 23. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Leipzig. 8. VI, 131 S. ℳ 3,50.

Richard, G., La question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle. Paris, Colin.

Rieffert, J. B., Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen. Halle. 8. X, 248 S. ℳ 6,50.

Ruhe, A., Henri Bergson. Tänkesättet Bergson i dess grunddrag. Stockholm. 8. 175 p. *Kr.* 4.

Russell, B., The philosophy of Bergson. Cambridge, Bowes.

Schaffganz, H., Nietzsches Gefühlslehre. Leipzig, Meiner. gr. 8. VIII, 133 S. ℳ 3,50.

Scholz, H., Schleiermacher und Goethe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs. III, 72 S. *M.* 1,80.

Schott, G., Harald Höffding als Religionsphilosoph. München, Kaiser. gr. 8. 80 S. *M.* 1,50.

Schulte-Hubbert, B., Die Philosophie von Friedrich Paulsen. Ein Beitrag zur Kritik der modernen Philosophie. Berlin, Norddeutsche Verlagsgesellschaft. gr. 8. XI, 146 S. *M.* 3.

Simkhovitch, V. G., Marxismus gegen Sozialismus. Uebersetzt von Th. Jappe. Jena, Fischer.

Sire, L., L'attitude religieuse de Brunetière. Thèse. Montbéliard, Soc. d'impr. mondbéliardaise. 92 p.

Sodeur, Kierkegaard und Nietzsche. Versuch einer vergleichenden Würdigung. Tübingen, Mohr. 8. 48 S. *M.* 0,50.

Stähler, P., J. G. Fichte, ein deutscher Denker. 11. Band der Bibliothek für Philosophie. Berlin, Simion. gr. 8. 50 S. *M.* 1,50.

Stein, A., Der Begriff des Geistes bei Dilthey. Bern, Akademische Buchhandlung von M. Drechsel. gr. 8. VIII, 107 S. *M.* 3,20.

Stern, V., Die logischen Mängel der Machschen Antimetaphysik und die realistische Ergänzung seines Positivismus. Leipzig, Reisland. 8. 48 S. *M.* 1.

Stériad, Alice, L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marburg. Etude sur l'idéalisme critique. Paris, Giard.

Taine, H., Les philosophes classiques du XIXe siècle en France. 11e édition. Paris, Hachette. 16. X, 381 p. *Fr.* 3,50.

Ter-Georgian, W., Friedrich Nietzsches Stellung zur Religion. Dissertation (Leipzig). Halle, John. 8. 92 S.

Theodorescu, C. A., Die Erkenntnislehre Bergsons. Dissertation (Jena). Jena, Fommann. 8. 56 S.

Tillet, A. W., Spencer's Synthetic Philosophy. What it is all about. London, King. 8. 198 p. *Sh.* 6.

Trivero, C., Nuova critica della morale Kantiana in relazione colla teoria dei bisogni. Torino, Bocca. 8. VIII, 308 p. *L.* 8.

Valette Monbrun, A. de la, Maine de Biran. Critique et disciple de Pascal. Paris. 8. *Fr.* 5.

Vaudon, J., Le P. Gratry. Paris, Téqui.

Vyscheslavzev, B. Die Ethik Fichtes. Russisch. Moskau. 8. XIII, 437 p. *Rb.* 3.

Weck, E., Der Erkenntnisbegriff bei Paul Natorp. Dissertation (Bonn). Ohligs, Müller. 8. 70 S.

Wendland, J., Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen, Mohr. gr. 8. XIII, 243 S. *M.* 6,40.

Weyrauch, J. J., Robert Mayer zur Jahrhundertfeier seiner Geburt. Stuttgart, Wittwer. gr. 8. V, 105 S. *M.* 5.

Whitney, G. F., and Fagel, P. H., An Introduction to Kants Critical Philosophy. London, Macmillan. 8. *Sh.* 4/6.

Miszellen und Nachrichten.

Lateinische Uebersetzungen der aristotelischen Analytica posteriora. Es ist allbekannt, dass vom aristotelischen Organon zwar die Kategorien und die Schrift De interpretatione (ebenso wie Porphyrs Einleitung zu den Kategorien) dem frühen Mittelalter schon von Anfang an durch die Uebersetzungen des Boëthius bekannt und durch dessen Kommentare ihrem Inhalte nach zugänglich waren, dass aber nicht auch das Gleiche für die Hauptschriften des Organons, die ersten und zweiten Analytiken und die Topik samt deren Anhang, der Schrift über die sophistischen Trugschlüsse, galt. Noch Abaelard in seiner Dialektik (um 1121) ist für diese Teile der aristotelischen Logik auf die Monographien des Boëthius angewiesen, in denen dieser den Inhalt der betreffenden aristotelischen Schriften (mit anderweitigen Elementen durchsetzt) in kompendiöser Form wiedergab. Bald aber kommen auch jene Stücke des Organons, insbesondere deren wichtigster Bestandteil, die beiden Analytiken, in Umlauf[1]). Um von Zweifelhaftem abzusehen, so nimmt, wie Clerval in seinem trefflichen Buche über die Schulen von Chartres zeigte, um 1140 der zeitweise auch in Paris lehrende Dietrich (Thierry) von Chartres wenigstens das erste Buch der Analytica priora in sein „Heptateuchon" auf. Otto von Freising († 1158), der an den Schulen Franciens seine Studien machte, und Johann von Salisbury (im Metalogicus, 1159) kennen die ganze „Logica nova", ja der

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei darauf aufmerksam gemacht, dass schon lange vor Abaelard eine solche indirekte Bekanntschaft mit der Reihenfolge und dem ungefähren Hauptinhalte der einzelnen Bücher des aristotelischen Organons sich findet. Ich weise hin auf die längst bekannte Brüsseler Handschrift aus Notkers Schule, die, soweit ich sehe, in diesem Zusammenhang bisher noch nicht herangezogen ist, vermutlich, weil das betreffende Stück in den Prolegomena von Paul Pipers Ausgabe der Notkerschen Schriften unter Lesarten und dergleichen Angaben versteckt ist. Viel exakter als z. B. bei Alkuin (vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II[2] 16 ff.) wird hier (die Schriften Notkers und seiner Schule herausgegeben von P. Piper Bd. I Freiburg i. Br. und Tübingen 1882 p. LVII ff.) im Anschluss an die Reihenfolge der aristotelischen Bücher über den Inhalt derselben berichtet: De Ysagogis (p. LVII), De Cathegoriis (ebd.). De Pergermeniis (LX), De Primis Analiticis (LXIII), De Secundis Analiticis (LXV), De Topicis (LXVII).

letztere spricht (Metal. II 20; PL 199, 885 D) bei einem Zitat aus den Analytica posteriora von einer „nova translatio", kennt also wenigstens von den Analytica posteriora bereits zwei Uebersetzungen.

Welches war nun die Uebersetzung, in der diese Logica nova zuerst aus dem Dunkel hervortrat, welches die „translatio nova", die wenigstens von den zweiten Analytiken schon dem Johann von Salisbury vorlag? Die arabisch lateinische Uebersetzung Gerhards von Cremona kommt für das letztere noch nicht in Betracht; es kann sich bei Johann von Salisbury nur um griechisch-lateinische Uebersetzungen handeln. Weil wir hier nur mit der älteren Zeit — dem zwölften Jahrhundert — uns beschäftigen, möge auch das, was Albertus Magnus in seinem Kommentar zu den Analytica posteriora (I 4, 9 und II 2, 5, bei Borgnet T. II p. 108b und 179b) von einer „translatio Joannis a graeco facta" sagt, vorläufig ausser Betracht bleiben.

Viele Verhandlungen sind in dieser Frage, über die jüngst Artur Schneider („Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie". Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XVII, 4 [Münster 1915] S. 11 ff.) eine verständnisvolle Uebersicht gebracht hat, gepflogen, von Jourdain, Prantl, Val. Rose, Schaarschmidt, Mandonnet, Schmidlin, Grabmann, Hofmeister, Webb u. a., ohne dass sich Einigkeit erzielen liess. Ursprünglich nahm man es als selbstverständlich an, dass es bei der Uebersetzung, in der erste und zweite Analytik, Topik und Elenchi zuerst wieder bekannt wurden, sich um die Uebersetzung des Boëthius handeln müsse, von der diese Teile wegen ihrer grösseren Schwierigkeiten (und weil es zu diesen keine Kommentare des Boëthius gab, der nur die Topik Ciceros erläuterte) unbenutzt geblieben und dadurch in Vergessenheit geraten seien, bis sie im Laufe des zwölften Jahrhunderts aus dem Dunkel wieder auftauchten. Den Verfasser der von Johann von Salisbury erwähnten neuen Uebersetzung suchte man teils in Jakob von Venedig, auf den schon Jourdain (Recherches[2] 58 f.) auf Grund eines Zusatzes in einer späteren Redaktion der Chronik des Robert von Torigni, Abtes von Mont-Saint-Michel, zum Jahre 1128[1]) hingewiesen hatte, teils (so Val. Rose) in Henricus Aristippus von S. Severina in Calabrien († 1162), der in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des platonischen Phaedon (1156) die „Apodictice" (d. h. die Analytik, insbesondere die Analytica posteriora) als den Siziliern zugänglich erwähnt.

Daraus ergaben sich mancherlei Kombinationen. Insbesondere fand die neuestens von Schmidlin vertretene Behauptung Beifall, dass eine Ueber-

[1]) Die Uebersetzung, die Adolf Stahr nach der ersten Auflage von Jourdains Buch besorgt hat, gibt (S. 63) die Jahreszahl 1228 an. Auf diesen Druckfehler gründet Schaarschmidt (Johannes Saresberiensis 120, 4) eine wunderliche Hypothese über die Person jenes Jakob.

setzung des gesamten Organons durch Boëthius überhaupt nicht existiert habe, dass vielmehr die „alte Uebersetzung" der Analytik die um 1128 von Jakob von Venedig veranstaltete sei, die von Johann von Salisbury erwähnte „translatio nova" dagegen die des Henricus Aristippus. Dabei machte man auch stilistische Gründe geltend: die als boëthianisch gehende alte Uebersetzung weise ein höchst mangelhaftes Latein auf, das man unmöglich dem Verfasser der „Philosophiae consolatio" zutrauen dürfe, wobei freilich nicht beachtet wurde, dass auch die anerkannt echten Uebersetzungen des Boëthius das gleiche Streben nach absoluter Wörtlichkeit und darum den gleichen gräzisierenden Ton aufweisen.

Umgekehrt wurde von anderen die Existenz einer Uebersetzung des Jakob von Venedig bezweifelt, da von einer solchen nur durch einen späteren Zusatz zu der Chronik Roberts berichtet werde, während keine einzige bekannte Handschrift ihn als Uebersetzer nenne, und seine Uebersetzertätigkeit auch sonst nirgendwo erwähnt werde.

Aber auch die dann bleibende Kombination, dass die alte Uebersetzung die des Boëthius, die „translatio nova" die des Henricus Aristippus sei, ist keineswegs dem Zweifel entnommen. Denn dafür, dass der Platoübersetzer Aristipp ausser dem vierten Buch der aristotelischen Meteorologie, für welche dieses handschriftlich bezeugt ist, auch noch andere aristotelische Schriften, insbesondere die Analytik, übertrug, wie Valentin Rose vermutete, fehlt jeder wirkliche Beweis. Weder reicht die Erwähnung der Analytik („Apodictice") unter den in Sizilien zugänglichen Schriften, die wir im Prolog von Aristipps Phaedon-Uebersetzung finden, schon hin, ihn selbst als Uebersetzer dieser Analytik darzutun, noch lässt sich aus den Aeusserungen des Johann von Salisbury (Metalogicus I 15. II 20. III 5. IV 2; Epist. 211; PL 199, 843 D. 885 D. 902 D. 917 A. 235 C) ein sicherer Schluss darauf ziehen, dass er der Urheber der von Johann erwähnten translatio nova der zweiten Analytiken war; denn wenn Johannes von einem griechischen Uebersetzer spricht, dessen Belehrung er in Apulien genossen habe, und zwar auch „in operibus Aristotelis" (Epist. 211; PL 199, 235 C), wenn er diesen auch einmal als Severitaner von Abstammung (natione Severitanus, Metal. III 5, PL 199, 902 D) bezeichnet, so passt das alles gewiss vortrefflich auf Henricus Aristippus aus S. Severina in Unteritalien; aber ein zwingender Beweis dafür, dass dieser als Uebersetzer anderer Schriften aus dem Griechischen bekannte Graecus interpres nun auch Uebersetzungen von Schriften des Organons, insbesondere von den Analytica posteriora, verfasst habe, ist dadurch immer noch nicht gegeben.

So waren überall Zweifel. Sicher stand, dass Johannes zwei Uebersetzungen kannte, eine alte und eine neue; aber jedem Vorschlag der Identifizierung liessen sich Bedenken gegenüberstellen.

Eines freilich hätte man niemals bezweifeln sollen, nämlich dass Boëthius das ganze Organon einschliesslich der Analytik und Topik in das

Lateinische übertragen hat. Ob die von Thomas von Aquino unter dem Namen des Boëthius angeführten Uebersetzungen von Büchern der Metaphysik und von De anima (die Stellen bei Jourdain[2] 399 f.) wirklich von Boëthius herrührten, ob dieser wirklich das im Prolog zum zweiten Buche seines zweiten Kommentars zu De interpretatione gegebene Uebersetzungs- und Kommentierungsprogramm ausgeführt hat — zu einem grossen Teil hat er es sicher nicht ausgeführt —, das möge hier auf sich beruhen bleiben. Aber dass er Analytik und Topik übersetzt hat, das steht durch seine Selbstzeugnisse (gesammelt z. B. bei Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis 120, 1) fest. Dass die Uebersetzung der Topik, beider Analytiken und der Elenchi nicht die erste war, sondern dass schon eine ältere vorlag, sagt ja auch jene Notiz zur Chronik des Robert von Torigni unter dem Jahre 1128 ausdrücklich (Jacobus clericus de Venecia transtulit de greco in latinum quosdam libros Aristotilis et commentatus est, scilicet Topica, Analeticos Priores et Posteriores et Elencos, quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur). Zu bezweifeln, dass diese ältere Uebersetzung die des Boëthius war, liegt kein ausreichender Grund vor. Aber so lange die Uebersetzertätigkeit des Jakob von Venedig einzig durch jenen späteren Zusatz bezeugt war und die Existenz einer Uebersetzung des Henricus Aristippus von S. Severina nur auf blosser Vermutung beruhte, bewegte man sich doch noch auf sehr unsicherem Boden.

Nicht alle Zweifel, wohl aber die bedeutendsten derselben, werden durch einen unvermuteten Fund beseitigt, welchen derselbe treffliche amerikanische Gelehrte, von dessen anderweitigen Verdiensten um die Aufhellung der Rezeption der aristotelischen Schriften ich jüngst in diesem Jahrbuch, vgl. XXVI 478—487, berichtete[1]), Charles Homer Haskins, Professor in dem amerikanischen Cambridge, vor kurzem gemacht hat. Es handelt sich um ein Manuskript der Bibliothek des Domkapitels in Toledo in Spanien (Ms. 17—14) aus dem dreizehnten Jahrhundert, das in dem gedruckten Katalog der Bibliothek nicht verzeichnet ist, vermutlich weil es sich zur Zeit der Abfassung desselben nicht in Toledo befand. Haskins berichtet über seinen Fund in einem Aufsatz in den Harvard Studies in Classical Philology XXV (1914) 87 – 105: „Medieval Versions of the Posterior Analytics", in welchem er zugleich die ganze Frage und ihre Geschichte lichtvoll behandelt. Nur sehr kurze Zeit hat Haskins die Handschrift benutzen können, „während der Stunde, in der am 2. und am 14. Mai 1913 die Bibliothek geöffnet war", und als später Freunde den Versuch machten, dieselbe aufs neue einzusehen, war sie verstellt und nicht zu finden. Aber

[1]) Das dreizehnte Jahrhundert, was dort S. 486 Z. 7 v. u. steht, ist natürlich ein Schreibfehler, den der verständige und wohlwollende Leser sofort in das zwölfte Jahrhundert korrigiert haben wird, von dem vorher und nachher allein die Rede ist.

die Notizen, die er in der kurzen Zeit hat machen können, werfen doch ungeahntes Licht auf die Frage und bewähren aufs neue den Satz, dass ein einziger handschriftlicher Fund meist wertvoller ist als viele scharfsinnige Konjekturen.

Zunächst ist zu bemerken, dass jene Handschrift drei Uebersetzungen der Analytica posteriora enthält, an erster Stelle die bisher unbekannte neue griechisch-lateinische Uebersetzung, von der noch su sprechen sein wird, dann die unter dem Namen des Boëthius gehende bekannte Uebersetzung, endlich die gewöhnliche arabisch-lateinische Uebersetzung, an die eine Uebersetzung des Kommentars von Themistius sich anschliesst.

Von grösster Bedeutung aber ist der Prolog, der die übliche Form eines Widmungsbriefes von dem ungenannten Urheber der Uebersetzung an einen ungenannten Adressaten trägt. Seiner grossen Wichtigkeit halber setze ich ihn vollständig her, so wie Haskins S. 93 ihn mitteilt:

„[V]allatum multis occupationibus me dilectio vestra compulit ut Posteriores Analeticos Aristotelis de greco in latinum transferrem. Quod eo affectuosius agressus sum, quod cognoscebam librum illum multos in se sciencie fructus continere et certum erat noticiam eius nostris temporibus latinis non patere. Nam translatio Boëcii apud nos integra non invenitur, et id ipsum quod de ea reperitur vitio corruptionis obfuscatur. Translationem vero Jacobi obscuritatis tenebris involvi silentio suo peribent Francie magistri, qui quamvis illam translacionem et commentarios ab eodem Jacobo translatos habeant, tamen noticiam illius libri non audent profiteri. Eapropter siquid utilitatis ex mea translatione sibi noverit latinitas provenire, postulationi vestre debebit imputare . . . Non enim spe lucri aut inanis glorie ad transferendum accessi, sed ut aliquid conferens latinitati vestre morem gererem voluntati. Ceterum si in aliquo visus fuero rationis tramitem excessisse, vestra vel aliorum doctorum ammonitione non erubescam emendare".

Deutlich werden hier die alte Uebersetzung, die auch hier dem Boëthius zugeschrieben wird (was selbstverständlich der alte Severinus Boëthius, kein mittelalterlicher Boetius, etwa Boetius der Däne, ist), und die neue des Jacobus de Venetia unterschieden. So erhält das angezweifelte Zeugnis der Chronik Roberts von Torigni seine volle Bestätigung. Auch sehen wir, was der Zusatz: „et commentatus est" bei Robert bedeutet. Der Kleriker aus Venedig hat nicht selbständige Kommentare geschrieben, sondern einen griechischen Kommentar — welchen? lässt sich zur Zeit nicht bestimmen — ins Lateinische übersetzt. So schliesst sich ja auch in derselben Handschrift an die arabisch-lateinische Uebersetzung der Analytica posteriora eine Uebersetzung (vermutlich eine arabisch-lateinische) des Kommentars von Themistius an. Auch sehen wir — wie schon aus Johannes von Salisbury entnommen werden konnte —, welches der Grund war, weshalb die Uebersetzung der Analytica posteriora, obwohl vorhanden, doch so lange

in Verborgenheit blieb. Es waren die Schwierigkeiten des Verständnisses, über die auch Johannes so lebhafte Klage führt (Metal. IV 6, PL 199, 919 C: Posteriorum vero analyticorum subtilis quidem scientia est et paucis ingeniis pervia) und die er zum Teil der Uebersetzung als solcher zuschreibt (ebenda 920 A, Haskins S. 94 f. erinnert an die vielen beibehaltenen griechischen Wörter, die in den Handschriften hoffnungslos verderbt sind).

Aber wer ist der Verfasser der neuen, von der Jakobs von Venedig verschiedenen griechisch-lateinischen Uebersetzung, die in der Handschrift von Toledo an erster Stelle steht? Jedenfalls kein Gelehrter der nordischen Lande; denn er stellt sich und seinen Kreis („apud nos") den „Francie magistri" gegenüber, und doch einer, der von den Vorgängen in der wissenschaftlichen Welt des Nordens Kunde hatte; denn er berichtet über das Verhalten dieser Lehrer im Frankenreiche gegenüber der Uebersetzung des Jakob von Venedig. Er gehört also ohne Frage Italien, aller Wahrscheinlichkeit nach Unteritalien, an. Auch ist er später als Jakob von Venedig, dessen Uebersetzertätigkeit nicht allzuweit von 1128 abstehen kann.

Dadurch aber erhält die Vermutung Roses, dass der Verfasser der „nova translatio" der zweiten Analytik bei Johannes Saresberiensis der der sizilischen Uebersetzerschule angehörige Aristippus aus S. Severina in Calabrien sei, ein ganz neues Gesicht. Jetzt haben wir in der Tat eine weitere dritte griechisch-lateinische Uebersetzung, neben und nach den Uebersetzungen des Boëthius und des Jacobus de Venetia, und dieses neue Faktum gibt der Roseschen Vermutung, dass der Verfasser der von Johann Metal. II 20 erwähnten nova translatio mit dem „Graecus interpres, natione Severitanus" III 5 identisch sei, wenigstens eine starke Unterstützung.

Freilich bleiben der Möglichkeiten trotz alledem noch viele, zumal die Handschrift von Toledo ja nicht dem zwölften, sondern erst dem dreizehnten Jahrhundert angehört. So erinnert Haskins an die schon von Jourdain (s. o.) hervorgehobenen Stellen bei Albertus Magnus, an denen dieser von einer „translatio Joannis a Graeco facta" der Analytica posteriora redet, ohne dass es bisher gelungen wäre, diesen Johannes zu identifizieren.

Nun gäbe es zwar ein einfaches Mittel, zu einer Entscheidung darüber zu kommen, ob die Uebersetzung des Toletaner Codex die von Johannes Saresberiensis erwähnte neue Uebersetzung ist. Johann erwähnt Metal. II 20, PL 885 D, dass dieselbe einen Ausdruck des Aristoteles (es handelt sich um Anal. post. I 22, p. 83 a 33 *τερετίσματα*) nicht mit „monstra", sondern mit „cicadationes" wiedergebe. Ob dies in der neuaufgefundenen Uebersetzung nun der Fall ist, dies festzustellen, war Haskins aus den oben bemerkten Gründen nicht möglich. So muss die Entscheidung über diesen Punkt der Zukunft überlassen bleiben. Aber die Existenz von mindestens vier mittelalterlichen Uebersetzungen der Analytica posteriora ist nunmehr sichergestellt, der alten des Boëthius, der neuen des Jacob von Venedig, der neuen des Toletaner Codex, von der freilich der Verfasser noch nicht

ermittelt ist und deren Identität mit der von Albertus Magnus erwähnten eines gewissen Johannes wenigstens nicht ausgeschlossen ist, und endlich der arabisch-lateinischen des Gerhard von Cremona[1]).

München. **Clemens Baeumker.**

Die zehn Hauptlehren der theosophischen Weltanschauung betitelt sich eine Schrift[2]) von R. Rudolph. Darin werden folgende Hauptsätze vorgetragen und verteidigt. 1. Allem Dasein liegt eine schrankenlose Wesenheit (die Gottheit) zu Grunde. 2. Das Weltall ist, geistig betrachtet, eine bewusste intelligente Einheit (Weltintelligenz). 3. Alles Dasein ist Kausalität und die Weltordnung unbedingte Gerechtigkeit. 4. Der Mensch ist eine unsterbliche Seele und besitzt wie das Weltall eine siebenfältige Natur. 5. Der Mensch ist der Schöpfer seines Schicksals. 6. Es ist die Bestimmung des Menschen, sich zum Herrn des Schicksals zu machen und endlich sich über dasselbe zu erheben. 7. Der Tod ist ein Bewusstseinswechsel, keine Vernichtung. 8. Der Mensch verkörpert sich so oft auf Erden, bis er den Zustand des Christus erreicht. 9. Das Endziel der Entwicklung ist das ewige Leben oder die absolute Freiheit. 10. Der Mensch erlangt, weil er im Wesen eins mit Gott ist, die Erlösung durch die göttliche Selbsterkenntnis oder Theosophie.

Das ist nach der Versicherung des Vf.s „der Glaube und die Erkenntnis aller grossen Männer und Genies, Philosophen, Dichter und Künstler gewesen und wird es immer sein, und zu ihr werden einst alle Menschen in ihrer Entwicklung gelangen". Ja, auch das Christentum lehrt die theosophische Weltanschauung. Es gibt ein exoterisches und ein esoterisches Christentum, eine orthodoxe und eine mystische Auffassung der Religion. „Die Mystiker aller Religionen lehren ein und dasselbe: die göttliche Natur aller Dinge auf Grund der Allgegenwart Gottes. Das Wort ‚Christentum' bedeutet ‚Christusbewusstsein', und das ist Theosophie".

Darnach war also Jesus Christus formeller Pantheist. Nun, der Vf. erklärt, dass es jedem freisteht, eine andere Ansicht wie die hier vorgetragene, zu haben. Von dieser Freiheit machen wir Gebrauch, müssen

[1]) Wenigstens in einer Anmerkung sei darauf hingewiesen, dass Haskins zur Frage der Rezeption des Aristoteles auch sonst einige neue Beiträge bringt. Von der Physik findet sich eine (unvollständige) griechisch-lateinische Uebersetzung in einer vatikanischen Handschrift (Ms. Regina 1885, fol. 89—94^{v}) aus dem zwölften Jahrhundert (p. 88 f., vgl. Harvard Studies XXIII, 1914, p. 164). — Die Paduaner Handschrift der griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzung stammt erst aus dem vierzehnten Jahrhundert (p. 88, 1). — Die von Val. Rose aus einer Nürnberger Handschrift herangezogene Notiz über Henricus Aristippus als Verf. einer Uebersetzung des IV. Buches der Meteorologica findet sich auch in Ms. 1428 fol. 171 und Ms. 9726 fol. 58^{v} der Biblioteca Nacional in Madrid.

[2]) Theosophische Bausteine zur Förderung der theosophischen Kultur. Leipzig, Theosophischer Kulturverlag.

es aber als unbillige Forderung bezeichnen, wenn wir unser Schicksal bestimmen, uns über dasselbe erheben sollen, wenn „alles Dasein Kausalität ist".

An der Grenze des Fixsternhimmels. Die Sterne werden nach ihrer Helligkeit in Klassen eingeteilt, sodass der Stern einer niederen Klasse ca. $^4/_{10}$ der Helligkeit der vorhergehenden beträgt. Man hat die Zahl der einzelnen festzustellen versucht, was aber bei den enorm zahlreichen sehr schwachlichtstarken Sternen grosse Schwierigkeiten bietet, weshalb die Angaben für die 14. oder 15. Klasse bisher sehr unsicher waren. Durch Zuhilfenahme der Photographie hat neuestens Franklin Adams genauere Angaben machen können. Hiernach ergibt sich die Gesamtzahl bis zur 9. Grösse zu 97 400, bis zur 11. zu 700 000, bis zur 13 zu 3 700 000, bis zur 15. zu 15 500 000, bis zur 16. 30 000 000, bis zur 17. 55 000 000. Diese Zunahme erfolgt aber viel langsamer als nach dem Gesetze der Abnahme der Lichtstärke zu erwarten war. Dieselbe müsste nämlich das Vierfache der vorausgehenden Sternklasse betragen. Sind nämlich die Sterne gleichmässig im Raume verteilt und Sterne von verschiedener Helligkeit gleichmässig gemischt, so muss, da die Helligkeit der niederen Klasse $^1/_4$ der vorhergehenden beträgt, für einen Beobachter auf Erden die Gesamtzahl der Sterne bis zu einer bestimmten Grössenklasse viermal so gross sein als die Gesamtzahl bis zur nächst helleren Grössenklasse. Darnach müsste es bei 30 000 000 Sternen bis zur 16. Grösse, 120 000 000 bis zur 17. Grösse geben. Woraus sich ergibt, dass die Zahl der schwachen Sterne weit kleiner ist, als man bisher angenommen hat. Indes weichen die photographischen Helligkeiten von den gesehenen stark ab; ein roter Stern ist photographisch weniger hell, als er gesehen wird. Und die rötlichen Sterne scheinen unter den schwachen zu überwiegen.

Ludendorff schliesst: „Wie dem aber auch sei, wir dürfen jedenfalls aus ihren Abzählungen den Schluss ziehen, dass wir mit unseren lichtstarken Instrumenten bereits an die Grenzen unseres Fixsternsystems dringen, wo die Sterne schon verhältnismässig dünn gestreut sind" [1]).

[1]) Ludendorff, Die neuesten Fortschritte der Fixsternkunde (Die Naturwissenschaften [1915] 43 ff.).

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
28. Band. 3. Heft.

Logische Gefühle.

Von Dr. Rudolf Geis in Innsbruck.

Vorliegende Untersuchungen wollen vom Standpunkt der scholastischen Philosophie das Thema der Bedeutung der logischen Gefühle in kurzen Linien behandeln. Von einer spekulativen Grundlage aus wird die gefährliche Klippe der Ueberschätzung, zu der die moderne Geistesrichtung hintreibt, vermieden. Die alten, aber gesunden Prinzipien der scholastischen Philosophie können mit Fug und Recht auf die modernsten Themata angewendet werden. Sie werden das Gute daran im wahren Lichte erstrahlen lassen, vor dem Falschen uns behüten und so der Wahrheit echte Diener sein.

Wenn wir von jenen Gefühlen sprechen, die mit dem höheren Erkenntnisleben des Menschen im Zusammenhang stehen, besteht die Gefahr, die gewöhnliche Definition von Gefühl zu verlassen und am Zustandekommen des höheren Gefühls nur das geistige Strebevermögen beteiligt sein zu lassen. Die Definition, die wir im folgenden zu Grunde legen, lautet: ein Gefühl ist eine unwillkürliche und unwirksame Aeusserung des sinnlichen oder beider Strebevermögen, das mehr passive Element, das sich von jedem Streben unterscheidet. Die Gefühle, die mit dem höheren Leben zusammenhängen und dieses beeinflussen, nennen wir höhere Gefühle. Es widerspricht dieser Begriffsbestimmung des Gefühles nicht, wenn wir bei diesen höheren Gefühlen das Mitwirken des höheren Strebevermögens, die „geistige Seite des Gefühls“ (Bessmer), betonen. Diese Begriffsmodifikation wird sich uns aufdrängen bei Beobachtung der betreffenden Tatsachen; trotzdem halten wir fest, dass wir nur dort eigentliche Gefühle anerkennen können, wo auch das niedere Strebevermögen mittut, mit anderen Worten, wo die „sinnliche Seite“ nicht fehlt.

I.

Dafür, dass zwischen Erkennen und Fühlen ein enger Zusammenhang stattfinden muss, führen wir als rein äusseren Grund zunächst an, dass die Modernen so viel von intellektuellen Gefühlen, vom Wahrheitsgefühl und dgl. sprechen. Bevor wir die tatsächlichen Zusammenhänge feststellen wollen, müssen wir erst eine Vorfrage lösen: Ist ein Einfluss möglich a) des Erkennens auf das Fühlen, und b) des Fühlens auf das Erkennen?

a. Zur Möglichkeit des Einflusses des Erkennens auf das Gefühl. Die Schwierigkeit ist die: Wie kann ein rein geistiger Akt, wie das höhere Erkennen, ein Gefühl veranlassen und zu seiner Begleitung haben oder nach sich ziehen? Dass die Erkenntnis allgemein dem Strebevermögen voranleuchten muss und nicht nur kann, sei flüchtig erwähnt. Hier ist die Frage aber, wie die rein geistige Erkenntnis auf das sinnliche Strebevermögen einwirken kann. Nach der Lehre des hl. Thomas ist es auf zwei Weisen möglich:

α, vermittels des sinnlichen Erkenntnisvermögens. Es kann der Erkenntnisgegenstand gleichzeitig secundum rationes immateriales (unanschaulich) vom Verstande aufgefasst werden, und vom niederen Erkenntnisvermögen secundum rationes materiales (anschaulich). Die Doppelart von Erkenntnis, wonach der Gegenstand von zwei verschiedenen, einander untergeordneten Erkenntnisvermögen aufgefasst wird, ist der Menschennatur durchaus angemessen. Denken wir an den Begriff des rein Geistigen und des Sinnlichen, an ihre Vereinigung in der Menschennatur, an die Entstehung des geistigen Erkenntnisbildes aus den sinnlichen Erkenntnisbildern des Gegenstandes, ferner an die Abhängigkeit der Vollkommenheit der geistigen Erkenntnisbilder von der Vollkommenheit der sinnlichen: all das zeigt uns, dass wir es bei der Menschennatur nicht mit einem rein geistigen Wesen zu tun haben, das nur rein geistige Erkenntnisakte setzt, sondern mit einem Wesen, in dem entitativ das geistige Prinzip mit dem Materiellen verbunden ist. Der Mensch ist also ein geistig-sinnliches Wesen, welches seiner Natur entsprechend die geistigen Erkenntnisakte immer von sinnlichen begleitet sein lässt. Dafür hat die Philosophie der Schule den kurzen terminus technicus geprägt von der dependentia externa, im Gegensatz zur interna. Der geistige Erkenntnisakt hängt von der ihn begleitenden sinnlichen Vorstellung nicht ab ut a causa (dependentia interna), sondern ut a conditione (dependentia externa). Unter dieser Voraussetzung ist der Zusammenhang zwischen geistigen Erkenntnisakten und Gefühl ersichtlich: wenn das geistige Erkenntnisvermögen das Objekt erfasst, kann das sinnliche Erkenntnisvermögen das gleiche Objekt zugleich erfassen von der anschaulichen Seite her, als ein bonum oder malum sensibile; damit hat aber das sinnliche Strebevermögen ein obiectum proprium. So schliesst sich also vermittels des sinnlichen Erkenntnisvermögens an einen geistigen Erkenntnisakt ein Gefühl an.

β, aber auch vermittels des geistigen Strebevermögens kann an einen Erkenntnisakt ein Gefühl sich anlehnen: eine zweite Art von Vermittlung. An jeden Erkenntnisakt, der ein Objekt als gut oder schlecht auffasst, schliesst sich nämlich eine Regung des geistigen Strebevermögens an, und zwar ohne weitere Ueberlegung, die sonst das Erkenntnisvermögen dem freien Akte des Willens vorausschickt. Die Scholastiker sprechen hier von den motus primo primi, jenen unfreien Willensregungen, die jedem freien Akte vorangehen, wie die Erfahrung uns des öfteren klar zeigt. Wie wir oben

(in α) auf das enge Ineinandergreifen des sensitiven und geistigen Lebens innerhalb des Erkennens hingewiesen haben, so tun wir es hier für die Strebeakte. Die Scholastiker haben hierfür als terminus technicus das Wort redundantia, „Ueberfliessen", gebildet. Redundanz besteht darin, dass der Akt eines Strebevermögens intensiver wird durch den direkten Einfluss eines stärkeren Aktes des anderen Strebevermögens. Ist demnach ein geistiger Erkenntnisakt vorhanden, so nimmt gewöhnlich das geistige Strebevermögen sofort zu seinem Inhalt Stellung durch jene motus primo primi, jene notwendigen Erregungen; sofort ist ein Akt der Hinneigung oder Abneigung da. Dieser geistige Strebeakt findet gleichsam Wiederhall im sinnlichen Strebevermögen. Zufolge der redundantia quoad intensitatem verstärkt sich ein Akt des sinnlichen Strebevermögens gleicher Richtung. Die Frage: ist aber gerade auch immer ein Akt des sinnlichen Strebevermögens da, dürfte keine Schwierigkeiten machen, wenn wir bedenken, wie reich und fruchtbar unser Innenleben an Akten ist; Akte des sinnlichen Strebevermögens sind wohl immer vorhanden, welche im gegebenen Momente der „überfliessenden" Einwirkung jener motus primo primi sofort unterliegen, und so für jene geistigen Vorgänge die sinnliche Unterlage bilden, die gefühlsmässige Begleitung ausmachen können. Somit haben wir gezeigt, wie auch das geistige Strebevermögen Vermittlung sein kann zwischen geistiger Erkenntnis und Gefühl. Auf eine zweifache Vermittlung hin kann also das geistige Erkennen Gefühle veranlassen.

b. Zur Möglichkeit des Einflusses der Gefühle auf das Erkennen. Eine zweite Vorfrage betrifft das umgekehrte Verhältnis: kann ein Gefühl Einfluss haben auf das Erkennen? Hier scheint es modernen Anschauungen gegenüber am Platze zu sein, mit allem Nachdruck auf eine fundamentale Wahrheit hinzuweisen, die man so viel verkennt: Fühlen im eigentlichen Sinne (Erleben im modernen Sinne) und Erkennen sind wesentlich verschiedene Dinge; die Wahrheit als solche fühle (erlebe) ich nicht, sondern erkenne ich nur. Was Irrtümer auf diesem Gebiete in der modernen Philosophie für Folgen haben, zeigt ein flüchtiger Blick in Bücher und Leben der Modernen. Wenn ich die Wahrheit nur mehr fühle, dann fällt jedes objektive Kriterium weg; ein Gefühl selbst wird Kriterium; auch die sittlichen Normen werden zu Gefühlserlebnissen. Alles, was bisher noch als objektiv galt, wird subjektiviert. Und diese Dinge greifen über die wissenschaftliche Theorie hinaus ins praktische Leben und in die Religion (Modernismus). Wir halten also fest an der begrifflichen und realen Unterscheidung zwischen Fühlen und Erkennen, ohne damit den Einfluss der Gefühle auf das Erkennen zu leugnen. Stellen wir darum die zweite Vorfrage so: Inwieweit kann der direkte Einfluss der Gefühle auf das Erkennen sich erstrecken?

Ein jeder Erkenntnisakt hängt von zwei Prinzipien ab, einem formalen und einem effektiven, entsprechend seinem formalen und seinem physischen Sein. Das formale Prinzip ist das Objekt, das

effektive der Verstand als Potenz. Damit dieser zur Wirkung übergehe, d. h. den actus secundus setze, muss er determiniert werden. Das Objekt erzeugt in jedem Falle, wenn das Erkenntnisvermögen sich ihm zuwendet, eine logische, eine formale Notwendigkeit; sie besagt: wenn der Akt gesetzt wird, so muss seine Form, sein logischer Inhalt dem Objekt entsprechen, weil das Erkenntnisvermögen das Objekt nicht anders ausdrücken kann, als es von diesem determiniert worden ist; es ist also eine Notwendigkeit quoad specificationem, nicht quoad exercitium. Das genügt aber noch nicht zur Entstehung des Aktes, da dieser zugleich ein physisches Sein besitzt. Um das physisch effektive Prinzip, den Verstand, zum Vollzug (exercitium) zu bestimmen, kann entweder das Objekt allein ausreichen, oder es muss das Strebevermögen das ersetzen, was das Objekt nicht leisten kann. Im ersten Falle manifestiert sich das Objekt dem Erkenntnisvermögen mit der Klarheit (Evidenz), dass dieses zustimmen muss (necessitas quoad exercitium); die Sicherheit, mit der das Erkenntnisvermögen in diesem Falle den objektiven Tatbestand behauptet, nennen wir certitudo necessaria. Im zweiten Falle sprechen wir von certitudo libera. Das Objekt manifestiert sich zwar mit logischer Notwendigkeit, aber nicht mit jener unmittelbaren Durchsichtigkeit, die bei der logischen Synthese zweier Begriffe deren objektiven Nexus unmittelbar erkennen lässt und darüber sofort ein Urteil zu fällen den Verstand nötigt (vgl. den Satz: „Sein ist nicht Nichtsein" mit irgend einer längeren Beweisführung). Dass der Akt hier ebenfalls zustande kommt, dazu muss das Strebevermögen, zunächst der freie Wille, den Verstand anspornen, jenen Erkenntnisakt zu vollziehen, der wegen der necessitas logica als vernünftig erkannt ist. Weil hier der freie Willensentschluss mitwirkt, sprechen wir von certitudo libera. Hier haben wir also das Hintertürchen, durch welches das Strebevermögen seinen Einfluss auf das Erkennen zur Geltung bringen kann. Zunächst ist da der Wille, der einen Einfluss ausübt, denn es handelt sich hier um Akte des geistigen Lebens. Es sind aber nicht immer freie Willensakte, sondern oft nur Neigungen, die mit solchen des niederen Strebevermögens eng verbunden dabei Einfluss haben. So sehen wir, wie das Gefühl das geistige Erkennen beeinflussen kann durch Vermittlung des höheren Strebevermögens.

Dieser Einfluss kann seine Grenzen überschreiten zum Schaden der Wahrheit der Erkenntnis. Es kann das Gefühl bzw. der Willensakt den Verstand so beeinflussen, dass dieser die Gründe für das kontradiktorische Gegenteil des zu Behauptenden ganz unbeachtet lässt und so, mit alleiniger Kenntnis der Gründe für, einseitig das Dargebotene für wahr hält. Es handelt sich hier um eine firmitas intellectui interna, aber nur per accidens, wie die Scholastiker sagen. Per accidens: weil dieser Denkakt sich unter Umständen als falsch herausstellen kann, wenn nachträglich die Gründe für das Kontradiktorische als überwiegende erkannt werden. Es ist darum die

Festigkeit, Sicherheit dieses Erkennens nicht wesentlich und notwendig (per se), sondern nur zufällig (per accidens); eine solche, die sich auch als Trug herausstellen kann.

Einem noch stärkeren Einfluss kann der Verstand von Seiten des Strebevermögens unterliegen, und zwar einem Einfluss, der einer Knechtung geradezu gleichkommt. Der Wille aus sich allein oder veranlasst durch ein Gefühl kann sich selbst zum Richter über Wahr oder Falsch aufwerfen, nicht zwar so, dass er wie der Verstand die Gründe für und wider abwägt (das ist nur dem Erkenntnisvermögen eigentümlich), sondern so, dass er die Gründe überhaupt nicht zur Geltung kommen lässt. Er setzt sich sogar über den Protest des Verstandes, der in der Einsicht der Unvernünftigkeit eines solchen Vorgehens besteht (intellektuelles Gewissen), hinweg, und ohne eine objektive Ueberlegung zustande kommen zu lassen, gebietet er dem Verstand, etwas für Wahrheit zu halten. Diese firmitas des Wahrhaltens ist keine firmitas intellectus, sondern voluntatis, eine firmitas intellectui externa also. A priori ist die Möglichkeit derartiger apodiktischer „Willensurteile" (Geyser) zuzugeben, jedoch nur für Objekte, die nicht mit physischer Notwendigkeit vom Verstand aufgenommen werden (certitudo necessaria).

II.

Die Beantwortung der Vorfragen hat uns gezeigt, dass in mannigfacher Weise Gefühl und Erkennen sich beeinflussen können. Nun wollen wir das Tatsachenmaterial, das uns die empirische Psychologie bietet, nach den gewonnenen Gesichtspunkten ordnen. Die Hauptfrage wird die sein, was ist das Wahrheitsgefühl oder logische Gefühl und welches ist seine Bedeutung, Wir halten die gleiche Ordnung ein wie bei den Vorfragen und behandeln a) die Gefühle, die durch die Erkenntnisvorgänge in besonderer Weise hervorgerufen werden, α. beim gewöhnlichen Erkennen, β. beim intuitiven Erkennen; und b) den Einfluss der Gefühle auf das Erkennen.

a. Ein Einfluss des Erkennens auf das Gefühl zeigt sich a, beim gewöhnlichen Erkennen. Jedes Ding hat von Natur aus das Streben, seinen Zweck zu erfüllen (appetitus naturalis). Das Erkenntnisvermögen ist dazu bestimmt, das erkennende Subjekt in Verbindung zu setzen mit der Welt des Objektiven, diese geistigerweise zu reproduzieren. Dass es in der Erfüllung dieser Aufgabe Unterschiede in der Vollkommenheit gibt, lehrt uns reichlich die Erfahrung. Formell ist die höchste Vollkommenheit des Erkennens erreicht in dem Akte, der ein Objekt mit Sicherheit für wahr hält, der Grund hierfür ist der: der sichere Akt orientiert uns am besten in der Welt des Transzendenten, weil er mit der grössten Bestimmtheit, mit Notwendigkeit hinausweist. Die graduelle[1]) Steigerung dieser Vollkommenheit erkennen wir nicht nur in abstracto, sondern

[1]) „Graduell" ist aber hier nicht zu verstehen, als sei Sicherheit ein höherer Grad von Wahrscheinlichkeit.

auch in concreto. Redensarten wie: „Ich bin nun sattelfest", oder „während des Studiums haben sich meine Anschauungen gefestigt" und dergl. bezeichnen Urteile, die den Grad der formellen Vollkommenheit der betreffenden Urteile in actu signato aussprechen. Aber auch in actu exercito ist uns unmittelbar bekannt, inwieweit der Erkenntnistrieb (appetitus naturalis) sein Ziel erreicht hat. Es ist also der vollkommene Erkenntnisakt als solcher schon, abgesehen von diesem oder jenem Inhalt, ein bonum für den appetitus naturalis, dieses bonum wird als solches erkannt, und wir nehmen dann mit dem appetitus vitalis zu ihm hinneigende Stellung (in actu elicito). Es gilt also auch hier: „Ubicumque invenitur in aliquo cognoscente operatio perfecta, ibi etiam invenitur operatio delectabilis . . . Delectatio ergo est operationis perfectio." (S. Th. In Arist. Ethic. X 6.) In dieser Stellungnahme finden wir sehr oft das Gefühl enthalten als den Hauptbestandteil der Stellungnahme.

Wenn ich zweifle, d. h. meiner Sache noch nicht sicher bin, so ist damit gegeben, dass meinem Erkennen noch ein Mangel an formeller Vollkommenheit anhaftet, damit verbindet sich oft ein Gefühl der Unlust. Besonders deutlich treten diese Gefühle hervor, wo aus Meinungen durch neue und klare Gründe sichere Kenntnisse entstehen. Welche Freude haben wir z. B., wenn wir selbst in gewöhnlichen Dingen für eine Meinung, die wir unserer Unsicherheit wegen nicht auszusprechen wagten, eine Bestätigung finden. Und die körperlichen Komponenten zeigen uns, dass es sich nicht um rein geistige Freude handelt, sondern um ein eigentliches Gefühl. Welche sichtliche Freude, oft sinnliche Erregung bringt uns die Lösung einer mathematischen Aufgabe, an der wir lange herumgemacht haben. Von noch viel mehr Freude ist die Forscherarbeit des Gelehrten begleitet. Wir sprechen hier zwar gerne von den „geistigen" Freuden; jedoch wir legen dann einen ethischen Sinn in das Wort: geistig im Gegensatz zu nieder, tierisch. Psychologisch aber sind diese „geistigen" Freuden sehr gemischt mit sinnlichen Vorgängen, und deshalb sind sie meist Gefühle. Ein trockener Bücherwurm lebt oft ein psychologisch ebenso reiches Gefühlsleben als mancher naturschwärmerische Gefühlsmensch. Das intellekluelle Finden als solches betrachtet bereitet grosse Freude. Der ganze Mensch nimmt daran Anteil. Die Gefühle, die sich an diese intellektuellen Vorgänge anschliessen und sie begleiten, nennen wir logische Gefühle oder intellektuelle Gefühle. Insofern die Sicherheit, die dem Erkennen eigentümliche Vollkommenheit ist, spricht man auch von Sicherheitsgefühl. Oder insofern diese wieder ihren Grund hat in der Evidenz, von Evidenzgefühl; oder weil all das den letzten Sinn hat, die Wahrheit zu erkennen, haben diese Gefühle den Namen Wahrheitsgefühl; es sind Bezeichnungen für ein und dasselbe.

Was ist nun also das logische Gefühl oder Wahrheitsgefühl usw.? Ist es ein Gefühl im eigentlichen Sinne? Wir antworten mit ja. Damit sagen wir nicht, dass jeder Akt des Strebevermögens, der

sich an das Erkennen als solches anschliesst, ein Gefühl im eigentlichen Sinne ist, sondern so viel, dass jene Lust und Unlust, die sich so oft und auffällig anschliesst, und die wir Wahrheits- usw. -gefühl nennen, eigentliche Gefühle sind. Das beweist uns die innere Selbstbeobachtung, das zeigen uns die körperlichen Begleiterscheinungen, die wir an uns wie an anderen beobachten können. Die Hauptschwierigkeit, wie das geistige Erkennen den sinnlichen Akt des Gefühls hervorrufen kann, haben wir in den Vorfragen schon besprochen und hierin keine Schwierigkeit entdeckt. Eine wichtige Konsequenz unserer Auffassung ist die Posteriorität des Wahrheitsgefühls gegenüber dem entsprechenden Erkenntnisakt. Das Wahrheitsgefühl schliesst sich an den Erkenntnisakt an, diesem kommt also eine Priorität, wenn nicht der Zeit, so wenigstens der Natur zu. Oder genauer, das Evidenzgefühl schliesst sich an jene Eigenschaft des Erkenntnisvorgangs an, die wir Evidenz nennen. Das Evidenzgefühl ersetzt nicht jene Eigenschaft, sondern ist eine Folge von ihr. Die Klarheit, mit der ein objektiver Sachverhalt sich dem Geiste vorstellt, ist die evidentia obiectiva. Ist das Objekt des Erkenntnisaktes mit dieser Eigenschaft behaftet, so zeigt sich das auch im Erkenntnisbild, der erkannte objektive Sachverhalt ist mir, dem Subjekte, evident (evidentia subiectiva). „Es ist mir klar, dass es sich so verhält", so und ähnlich urteilen wir. Diese subjektive Evidenz bedingt dann die Festigkeit meiner Zustimmung, die Sicherheit der Erkenntnis. Bis dahin geht das Erkenntnistheoretische und hier fängt das Psychologische an. An die Gewissheit schliesst sich das Gefühl an; die Gewissheit ist die Eigenschaft, die die formale Vollkommenheit des Erkenntnisaktes ausmacht. Hierin findet der Erkenntnistrieb seine Befriedigung, denn Gewissheit ist dem Erkenntnisvermögen höchst konnaturell. Also die objektive und subjektive Evidenz, die im Erkenntnisakte enthalten sind, die ein bonum darstellen, sind das Objekt des Evidenzgefühles.

Die logischen Gefühle finden sich sowohl bei der natürlichen (gewöhnlichen) wie bei der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie schon oben die Beispiele gezeigt haben. Unter der wissenschaftlichen Erkenntnis verstehen wir jene, die alles aus den Gründen erklärt, und die logischen Mittelglieder, die die zu erkennende Wahrheit oder Tatsache mit den Gründen verbinden, erfasst. Da bei der wissenschaftlichen Erkenntnis das Streben nach Wahrheit exklusiver ist, zeigt sich hier oft das logische Gefühl deutlicher.

Alle oben genannten Gefühle werden mit Verwischung der besonderen Merkmale einzelner oft zusammengefasst im Begriff Interesse (in seiner Bedeutung Interesse für). „Das rein theoretische Interesse ist die Lust an evidenten Urteilen", sagt A. Höfler[1]). Da aber der Begriff Interesse oft nur dispositionell gebraucht wird und da er ferner oft eingeschränkt wird auf die logischen Gefühle bei der Be-

[1]) Psychologie (Wien und Prag 1897) 464.

arbeitung nur eines bestimmten Wissensgebietes, scheint der Begriff nicht geeignet, Sammelbegriff obengenannter Gefühle zu sein.

β. Beim intuitiven Erkennen scheint uns aber die Erfahrung Schwierigkeiten zu machen in der konsequenten Durchführung unserer Auffassung der Trennung von logischem Gefühl und Erkennen. Das intuitive Denken, dieses unmittelbare Schauen der Wahrheit, das nicht wie das diskursive abstrakte Denken ein logisches Klettern von Begriff zu Begriff ist, scheint ein einfacher Vorgang zu sein, nicht ein doppelter, und zwar ein Fühlen wenigstens in seinen Anfangsstadien. Es ist sehr schwer, die Vorgänge des Genies, die oft diesem selbst dunkel bleiben, zu analysieren. Aber beobachten wir einige Fälle intuitiven Denkens niederen Grades. Wir suchen an der Lösung einer mathematischen Aufgabe, durch Anwendung der Regeln gelangen wir nicht zum Ziele, wir finden da den Ausweg nicht, und doch muss es einen Ausweg geben. Wir „fühlen" vielleicht in irgend einer Richtung einen Ausweg, wir ahnen, wo die Lösung zu finden ist; die ganze Aufmerksamkeit ist in diese Richtung gelenkt, und da bringt uns oft ein zufälliger Gedanke, der der Sache vielleicht fremd ist, auf die Lösung. Wie durch einen Sprung gelangen wir zum Ziele. Hernach können wir durch logische Beweisführung den Weg in seine einzelnen Teile zerlegen, aber das erste Mal ging es nur durch einen Sprung, es war nicht ein vermitteltes Erkennen, sondern ein unmittelbares Schauen der Wahrheit. Was hat uns nun am Anfang die Erkenntnis jener Richtung vermittelt? War es das Gefühl? „Ich fühle, wo die Lösung liegen muss", sagen wir oft. Wenden wir unsere oben aufgestellten Prinzipien an, so müssen wir sagen: das Gefühl ist ein Stellungnehmen, Stellung nehmen wir aber nur zu einem uns bekannten Objekt, demnach ist das Erkennen das primäre, das Gefühl das sekundäre. Jenes Ahnen und Fühlen besagt also ein unmittelbares Erkennen, ein Schauen des Objekts, das zu Anfang nur unklar und dunkel erkannt wird; wir erkennen bei der Intuition nicht erst ein medium quod, wie z. B. eine Ursache aus ihren nächstliegenden Wirkungen, sondern wir überspringen die letzteren und kommen ohne Mittelglieder zum Erkenntnisziele, zum Objekt. Jenes Ahnen ist aber mit Gefühlen verbunden, weil es eben Erkennen der Wahrheit und deshalb eine Befriedigung des Erkenntnistriebes ist. Weil der Erkenntnisakt selbst zu Anfang so unbestimmt ist, so dunkel und oft einem Tasten gleichkommt, und weil er sich deshalb von dem ihn begleitenden Gefühle wenig unterscheidet, erscheint dieser Vorgang nicht aus Erkennen und Fühlen zusammengesetzt, sondern ein einfacher, und zwar ein Gefühl teils wegen der äusseren Analogie, teils wegen der Wirkung, die ein begleitendes Gefühl ist. Eine Bestätigung dieser Auffassung der Intuition liegt darin: je näher wir dem Ziele kommen, desto klarer und vollendeter wird das Erkennen und desto stärker das Gefühl. Das Lustgefühl wird stärker, je mehr wir uns vom Zweiflen entfernen und dem Ziele, dem sicheren Erkennen

zustreben. Wäre aber das Schauen nur allein ein Gefühl, so hinge die Klarheit des Schauens von der Intensität des Gefühles ab: je intensiver der Gefühlsvorgang wäre, desto klarer müsste ich damit die Wahrheit schauen. Eine solche Auffassung enthält aber erstens einen Widerspruch; denn die Klarheit ist ihrem Wesen nach Eigenschaft der Erkenntnis, hier würde sie zur Eigenschaft eines Gefühls werden. Zweitens ist sie unnatürlich, denn die natürliche, der Erfahrung gemässe Auffassung kann nur unsere sein: je klarer das Schauen (= Erkennen), desto intensiver ist das sich anschliessende Gefühl[1]).

b. Sprechen wir vom Einfluss des Gefühls auf das Erkennen. Welcher tatsächliche Einfluss kommt den Gefühlen auf das Erkennen zu? welche Bedeutung haben α) für das gewöhnliche Erkennen, $\alpha\alpha$) die logischen Gefühle im engen Sinne, $\beta\beta$) die logischen Gefühle im weiten Sinne, β) welche Bedeutung haben sie für das intuitive Erkennen.

α) Auf das gewöhnliche Erkennen äussern $\alpha\alpha$) die logischen Gefühle im engen Sinne. Nachdem wir uns klar geworden sind, was das logische, das Wahrheitsgefühl im strengen Sinne ist, wollen wir seine Bedeutung untersuchen. Sie liegt im Einfluss auf das Erkennen. Th. Elsenhans sagt vom Evidenzgefühl, es sei ein Kennzeichen des befriedigten Erkenntnistriebes[2]); ja, es wird sogar, im Zusammenhang des Weltganzen betrachtet, als eines der Mittel erscheinen, durch welches eines der höchsten Ziele menschlicher Entwicklung, das Ideal der Wahrheit erreicht werden soll[3]). An den sicheren Erkenntnisakt schliesst sich ein Lust- und Befriedigungsgefühl an, an den Zweifel, an das blosse Meinen, an das noch ungelöste Problem eine Unlust. Wenn ich aber aus der Nacht des Zweifels mich emporgerungen habe zum sicheren Festhalten an einer Wahrheit, wenn ich einem Problem gegenüber mir eine Position erkämpft habe, so ist damit ein Stück Verstandesarbeit geleistet; aber psychologisch ist der Vorgang noch nicht abgeschlossen. An das theoretische Festhalten einer Wahrheit durch das Erkenntnisvermögen schliesst sich ein Stellungnehmen (actus elicitus) des Begehrungsvermögens an. Wir erfreuen uns an dem Erfolg des Erkenntnisvermögens. Diese Erfahrung der Verbindung der Lust mit dem Erkenntnisakt spornt uns zu weiterer intensiverer Erkenntnis-

[1]) Eine Schwierigkeit liesse sich machen: Beim Vollbesitz der Sicherheit tritt oft nicht das höchste Lustgefühl ein, sondern eine deprimierende Reaktion. Zu antworten wäre: Ein Grund hierfür ist der: die Wahrheitserkenntnis bleibt uns immer offen; ruht aber der Verstand in einer erworbenen Sicherheit und betätigt sich nicht mehr weiter, so bedeutet das Negation des Erkenntnistriebes, der erst in der Erkenntnis des Unendlichen befriedigt ist, also entspringt ein Unlustgefühl.

[2]) Fries und Kant (Ein Beitr. z. Gesch. und system. Grundlegung der Erkenntnistheorie, Giessen 1906), z. B. S. 106.

[3]) A. a. O.

arbeit an, schon um der damit verbundenen Lust willen. So entsteht nun ein gegenseitiges Unterstützen von Erkenntnis und Lust, die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf einen bestimmten Fragepunkt, und so bohren wir uns immer tiefer in die zu erkennende Wahrheit ein. Dass wir das bestimmt dem Einfluss der logischen Gefühle zuschreiben dürfen, beweisen die Fälle, wo wir uns in ganz abstrakte Wahrheiten, die gar keine praktischen Konsequenzen haben und oft auch nicht den der angewandten Mühe entsprechenden Nutzen bringen, verbohren, in Spitzfindigkeiten und Spielereien. Wir forschen, weil uns das Forschen Spass macht. Wir erleben (= fühlen Freude über . . .) immer und immer die Befriedigung des Erkenntnistriebes (in einem actus elicitus). Der Erkenntnistrieb allein würde diese gesteigerte Erkenntnisarbeit nicht erklären, wenn wir unter Erkenntnistrieb die natürliche Neigung des Erkenntnisvermögens seiner Bestimmung zu genügen (appetitus naturalis) verstehen (so haben wir bisher immer Erkenntnistrieb verstanden). Nur wenn wir Erkenntnistrieb im weiteren Sinne nehmen (appetitus naturalis und appetitus vitalis) und die logischen Gefühle, die jeweiligen Kennzeichen des befriedigten Erkenntnistriebes, dazu rechnen, ist der Erkenntnistrieb Erklärungsgrund für das rastlose Wahrheitssuchen. Das logische Gefühl ist also in dem Sinne ein „Mittel", das Ideal der Wahrheit zu erreichen. Das ist die erste Wirkung des logischen Gefühls, das Erkennen zu vertiefen und uns der Wahrheit näher zu führen.

Wir können noch eine zweite Wirkung der logischen Gefühle hervorheben. Bei der Erkenntnis kommt es uns immer auf die Sicherheit an. Die Sicherheit und Festigkeit, mit der der Verstand an einer Sache festhält, kann aber eine mächtige Stütze im Gefühle erhalten. Es ist z. B. ein grosser Unterschied, ob der Schüler in der Schule etwas beweist, was er zuvor rein nur auswendig hat lernen müssen, oder was er selbst entdeckt hat und wo er selbst dahinter gekommen ist. Da, wo ich etwas verstanden und eingesehen habe, wo ich mit Lust und Freude daran studiert habe, bin ich auch ein ganz anderer Verteidiger. Ich spreche aus meiner Ueberzeugung heraus. Ueberzeugung besagt an sich ein verstandesmässiges Festhalten an einer Wahrheit auf Grund tieferer Einsicht und tieferen Verständnisses. Das Gefühl kann dabei ganz fehlen, aber in den meisten Fällen ist es eine sehr auffallende Folgeerscheinung der verstandesmässigen Ueberzeugung; so tritt nicht allein der kühle Verstand für die Wahrheit ein, sondern es hängt gewissermassen der ganze Mensch daran. Es steht viel auf dem Spiele dabei, denn es handelt sich event. nicht nur um die Korrektur eines Erkenntnisaktes, sondern um die Umwälzung der ganzen Gefühlslage, in die das Auffinden der Wahrheit den Menschen versetzt hat. Es ist also an dem Festhalten nicht nur der für das Wahrhalten in erster Linie kompetente Verstand beteiligt, sondern der ganze Mensch hat Stellung genommen mit allen seinen Vermögen, und ist mitinter-

essiert an dem Wahr und Falsch des Fürwahrgehaltenen. So gewinnt aber die Sicherheit des Verstandes eine Hilfe. Die Festigkeit des Verstandes in sich, die certitudo formalis, bleibt per se dieselbe, aber per accidens nimmt sie zu, d. h. durch die Begleiterscheinungen gewinnt sie an Wirkung. Und so erleben wir die Wahrheit. Das ist der wahre Sinn des vielgebrauchten Wortes Erleben. Der Erkenntnisakt ist die Voraussetzung, das Erlebnis ist sekundäre Begleiterscheinung. Was die Modernen vielfach unter Erleben verstehen, ist kein eigentliches Erleben zu nennen. Trotzdem sollen wir bemüht sein, die Wahrheit zu erleben, das aber im wahren Sinne. Wir müssen uns dazu erziehen, uns ganz hinter die Wahrheit zu stellen, wir sollen uns nicht begnügen mit einem blossen Wissen um die Sache, sondern uns „überzeugen", durch das pikante Suchen in das Verständnis eindringen und uns die Wahrheit ganz zu eigen machen, nicht nur mit dem kühlen Verstande, so dass es uns nicht eine gleichgültige Sache ist, ob wir die These oder Antithese als wahr aussprechen. So nur können wir dem Ideal der Wahrheit dienen.

Die Wahrheitserkenntnis wird demnach durch die logischen Gefühle im strengen Sinne nicht geschädigt und subjektiviert, sondern gefördert, weil zum Festhalten des Verstandes die entsprechende Stellungnahme des Strebevermögens im Gefühl hinzutritt. Ein solches Wissen von einer Wahrheit ist gewöhnliche Ueberzeugung. Die Ueberzeugung hat also vor dem einfachen verstandesmässigen Wissen ausser der tieferen Einsicht gewöhnlich das Beisein der logischen Gefühle voraus und unterscheidet sich hierin von jenem. Unter Ueberzeugung verstehen wir also jenen Erkenntnisvorgang, der mit wahrer Sicherheit von dem Verstande gesetzt ist und von dem Sicherheitsgefühl meistens begleitet wird, so dass also nicht der Verstand allein, sondern das ganze Ich mit Herz und Wille für die Wahrheit einsteht. Die Ueberzeugung gehört nicht einfachhin zur Kategorie des „subjektiven Wahrheitsgefühls", wie die Modernen oft wollen, sondern sie wird gebildet von dem Mitwirken des logischen Gefühls im engen Sinne mit dem Erkennen. Das Wort Ueberzeugung wird aber auch in Fällen gebraucht, wo andere Gefühle die Erkenntnis beeinflussen, als die logischen Gefühle im engen Sinne: Ueberzeugung abusiv gebraucht; darüber wollen wir im folgenden handeln.

ββ) Wir kommen damit zu dem Einfluss der logischen Gefühle im weiten Sinne. Unter logischen Gefühlen im engen Sinne verstanden wir jene Gefühle, die sich an die formale Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit des Erkenntnisaktes anschliessen, und diese als konvenient bzw. inkonvenient dem Erkenntnistrieb anzeigen. Logisches Gefühl im weiten Sinne ist Lust oder Unlust, die sich an die inhaltliche Eigenschaft des Erkenntnisaktes anschliesst, an die Gutheit oder Schlechtkeit des Objektes. Wenn ich mich nicht mehr allein dadurch bestimmen lasse, ob der oder jener Tatbestand in Wirklichkeit zutrifft, wofür ich die Evidenz als Kriterium habe, sondern wenn ich mein Fürwahrhalten von der Genehmheit der

Ansicht abhängig sein lasse, und mich so durch die vorgefasste Stellungnahme des Willens und Gefühls beim Erkennen beeinflussen lasse, darf ich nicht mehr sagen, das Objektive war mir Norm; eine Ueberzeugung, die von der Mitwirkung solcher Gefühle gebildet wird, ist höchstens per accidens wahr, sie kann falsch sein. Wann kommen wir zu einer solchen Ueberzeugung, die nur auf „Herzensgründen" beruht. Vor allem kommt das vor bei Fragen des praktischen sittlichen Lebens, d. h. bei Wahrheiten, die für uns praktische Konsequenzen haben; besonders bei Fragen der Weltanschauung. Weltanschauung ist ein Gedankengebäude, das unserm Erkenntnistrieb inbezug auf seine letzten und wichtigsten Fragen: woher, wohin, wozu, Antwort und Befriedigung gibt und damit dem Strebevermögen den Weg zeigt zur Befriedigung des Glückseligkeitstriebes. Hier handelt es sich offenkundig um den innigsten Zusammenhang zwischen Erkennen und Streben wegen der praktischen Konsequenzen. Diese Wahrheiten sind nicht nur dazu da, den Erkenntnistrieb zu befriedigen, sie haben auch innige Beziehung zum Glückseligkeitstrieb, zur ganzen Strebensrichtung des Menschen. Das Gefühl vertritt nun die Interessen des ganzen Subjektes beim Erkenntnisvorgang. Geyser nennt die Gefühle „das Bewusstseinssymptom des harmonischen oder disharmonischen Verhältnisses der in uns verlaufenden körperlichen, seelischen und geistigen Vorgänge zu den teils angeborenen teils erworbenen Betätigungstendenzen unserer Seele" [1]). Wenn jemand sich schlechte Betätigungstendenzen der Seele erworben hat, so entsteht eine Disharmonie mit der Erkenntnis einer Wahrheit, die eine positive sittliche Forderung stellt. Der Ausdruck dieser Disharmonie ist ein Unlustgefühl, das sich dem geblendeten Verstande als negatives logisches Gefühl im engen Sinne vortäuscht und so den Verstand subjektiv beeinflusst (bei den principia primaria der Ethik, die mit certitudo necessaria [invincibiliter] erkannt werden, ist das nicht möglich, nur bei den principia secundaria, die mit certitudo libera erschlossen und erkannt werden). Es liegt in dem Worte der heiligen Schrift, dass nur die, die reinen Herzens sind, Gott die ewige Wahrheit schauen werden, auch für den Bereich des Natürlichen eine tiefe psychologische Wahrheit: Je mehr die sittliche Läuterung des Charakters fortschreitet und die Losschälung von ungeordneten Neigungen, um so grösser wird die Aufnahmefähigkeit für die objektive Wahrheit; die logische Wahrheit stützt sich auf die psychologisch-ethische Unterlage des erkennenden Subjektes. Alle jene, welche sich den objektiven Sittengeboten gegenüber praktisch ablehnend verhalten, sind in der grössten Gefahr, aus diesem Grunde in der Theorie in Irrtümer zu verfallen. So laufen z. B. alle monistischen Bestrebungen darauf hinaus, den unbequemen persönlichen Gott zu eliminieren, eben weil er in der Praxis zu bestimmte sittliche Forderungen stellt. So hängen Sittlichkeit und Erkennen eng zusammen, und die beeinflussende Ver-

[1]) Lehrb. der Allgem. Psychologie [2] (Münster i. W. 1912) 654.

mittlung der Sittlichkeit auf das Erkennen leistet das Gefühl. Der sittliche Mensch anerkennt die sittlichen Forderungen, über die die Vernunft auf Grund von Evidenz entscheidet, daran schliesst sich nicht nur ein Evidenzgefühl an, sondern auch logische Gefühle im weiten Sinne. Ein solcher „erlebt" oft die Notwendigkeit des Sittengebotes zur Erreichung eines guten Zieles. Dieses Erleben sagt: er erkennt in sich (experientia interna), wie dieses oder jenes Opfer, das vom Sittengebote vorgeschrieben war, seinen Erfolg hatte, konsequenterweise freut er sich hierüber, so entsteht das Lustgefühl am Inhalt des Erkenntnisaktes, das logische Gefühl im weiten Sinne. Damit haben wir eine zweite Bedeutung des Wortes Erleben angedeutet. Wir dürfen ihr objektive Gültigkeit nur zuschreiben, wenn wir nach genauer Selbstbeobachtung erkannt haben, dass es sich nicht um Illusionen handelt.

Folgen wir aber blind diesen Inhaltsgefühlen und lassen wir sie überwuchern, so wird das Resultat sein, dass wir uns viele Vorurteile bilden. Diese entstehen, wenn nicht immer, so doch sehr oft aus derartigen Gefühlen. Am besten sieht man das bei Weltanschauungsfragen, auch bei kleinen und weniger wichtigen Dingen bringen wir Vorurteile mit. Manchmal ist es sogar nur die Lust am Rechthaben, die uns den Weg zur Wahrheit verschliesst. Oft machen wir an anderen die Beobachtung, dass sie durch Vernunftgründe nicht zur gegenteiligen Ansicht zu gewinnen sind; stellen wir diesen aber die Gegenansicht als etwas Gutes, Schönes oder Nützliches hin, schildern wir die Vorteile, die sie bringt, dann haben wir das Spiel gewonnen, d. h. mit Herzensgründen erreichen wir oft viel mehr als mit Vernunftgründen. Die captatio benevolentiae ist die Anwendung dieser Wahrheit für die Rhetorik. Dieses Erkennen, bei dem der Wunsch Vater des Gedankens ist, nennen die Modernen in ihrer Terminologie das autonome subjektive Wahrheitsgefühl, oder den Bedürfnisglauben. Diesem stellen sie gegenüber das heteronome subjektive Wahrheitsgefühl oder den Autoritätsglauben. Wir müssen ihnen hier entgegnen, es gibt zwar ein solches Glauben, das subjektivierte Erkenntnis ist, aber an sich ist Glauben eine Art der objektiven Erkenntnis. Es gibt Autoritäten, die für die Erkenntnis Bedeutung haben, ohne dass sie in uns irgend welches Gefühl auslösen. Wenn der Historiker bei seiner wissenschaftlichen Forschung sich auf ein Zeugnis eines Menschen beruft, weil ihm dieser als Autorität gilt, so braucht er deshalb in keiner persönlichen Stellungnahme zu dieser sich zu befinden. Eine solche Autorität ist derart, dass wir ihr vernünftigerweise Glauben schenken, aber dazu nicht verpflichtet sind; nur logisch genötigt, müssen wir ihr glauben, wir schöpfen Wahrheit bei ihr, wenn wir wollen, sie hat nur ein bedingtes Recht, Glauben zu verlangen. Daneben gibt es aber auch Autoritäten, die nicht nur ein bedingtes Recht haben, uns zu belehren, sondern auch ein absolutes; ethisch genötigt müssen wir diesen glauben. Bei ihnen spielt das Gefühl bedeutend mit. Ein Kind

glaubt seinen Eltern, weil es aus Erfahrung weiss, dass diese ihm wohlgesinnt sind, damit ist ihm die Gewissheit gegeben, dass sie ihm auch die Wahrheit sagen. So entsteht im Kinde das Vertrauen auf die Worte der Eltern. Dieses Vertrauen beruht auf einer sinnlichen und geistigen Hinneigung, die das Kind mit den Eltern verbindet, auf der Liebe. Diese Gesinnungen und Gefühle dehnen sich auf alles, was von den Eltern kommt, aus (Gefühlsexpansion). Wenn sie belehren, so wird ihren Worten das gleiche Gefühl der Zuneigung, der freudigen Annahme entgegengebracht; es handelt sich also um logische Gefühle im weiten Sinne. Die Einsicht in die Gründe der Wahrheit ist dabei oft sehr gering, das Fehlende ersetzt die Lust am Festhalten der Wahrheiten, die auch die Autoritätspersonen zu ihrer Ansicht gemacht haben. Hier liegt der Grund, warum das Glauben oft auch ein von nur „subjektiven Wahrheitsgefühlen" begleiteter Erkenntnisakt ist, per se besagt aber der Begriff Glauben nicht, dass die Erkenntnis gefälscht ist durch subjektive Einflüsse. Ob das Gefühl beim Glauben, beim Wissen auf Grund einer Autorität das Erkennen fälscht, hängt von der Autorität selbst und von der Art der Stellungnahme zu ihr ab. Wenn eine solche Autorität ihre moralische Macht ausübt, um jemanden zu einer Ansicht zu zwingen, ohne selbst die Merkmale einer wahren Wissensautorität (scientia und veracitas) zu besitzen, ist sie für die Wissenschaft auf alle Fälle unbrauchbar, denn sie ist eine reine Machtautorität, der deshalb auch die Kompetenz fehlt. Kann aber eine Autorität ihre Kompetenz erweisen, und nehme ich zu ihr vernünftig Stellung, so ist sie für das Erkennen nützlich, und die Gefühle, die um sie entstehen, hindern das Erkennen keineswegs. Zu einer vernünftigen Stellungnahme gehört, dass die wirkliche Kompetenz voll anerkannt, nicht geschmälert, aber auch nicht vergrössert wird. So haben wir eine Darstellung gegeben über den Einfluss der logischen Gefühle im engen Sinne und im weiten Sinne auf das gewöhnliche Erkennen.

β) Zur Bedeutung der logischen Gefühle für das intuitive Erkennen. Weil bei der Intuition die Wahrheit viel unmittelbarer aufgenommen wird, sind dort die logischen Gefühle im engen Sinne viel intensiver und sie beschleunigen oft die Erkenntnisvorgänge im Genie. Die logischen Gefühle im weiten Sinne scheinen wenig Einfluss zu haben auf das intuitive Denken, denn die Erfahrung zeigt uns, dass das Genie nicht strebend erreicht werden kann; die Poesie sieht deshalb im Genius einen Gott, der ungerufen den Menschen zur Wahrheit führt. Indes als Voraussetzungen bedingen sie oft das intuitive Denken, insofern sie die Aufmerksamkeit und Sammlung des Strebevermögens erleichtern und für längere Zeit ermöglichen.

Nehmen wir als gefühlsbegleiteten Erkenntnisakt das Beispiel: „Ich fühle beim Anblick des Sternenhimmels die Allmacht Gottes". Mit einer Analyse dieses Beispiels wollen wir unsere Ausführungen über Gefühl und Erkennen schliessen. Ich sehe die Sterne, ihre Pracht und Erhabenheit. Sofort schliesst sich eine Stellungnahme des höheren

Strebevermögens und per redundantiam des niederen Strebevermögens an, ein Gefühl des Staunens und des Sich-Beugens vor dem Erhabenen. Und wie wir gewohnt sind, bei einem Kunstwerke sofort an das erhabene Genie des Künstlers zu denken, so verknüpft die Ideenassoziation mit dem Sternenhimmel den Gedanken an die Allmacht Gottes. Dieses mag auch nur verschwommen (indistinkt) unserm Geiste vorschweben, dem Strebevermögen ist damit doch die Richtung nach dem Erhabenen, Höheren, Absoluten gegeben, von dem der Mensch sich abhängig fühlt. Es schliesst sich also an die Erkenntnis des Sternenhimmels vermittels einer Assoziation von der Allmacht Gottes ein Gefühlsakt an sie an, so dass ich tatsächlich bei jener Erkenntnis des Sternenhimmels mich von Gottes Allmacht abhängig „fühle".

Das Ergebnis dieser ganzen Darlegung ist also dieses: Das Gefühl hat für das Erkennen die hohe Bedeutung einer fördernden Begleiterscheinung. Als logisches Gefühl im engen Sinne spornt es uns an zur Erkenntnisarbeit und vertieft sie und begleitet ihren Abschluss mit dem Gefühl der Beruhigung über die Befriedigung des Erkenntnistriebes. Als logisches Gefühl im weiten Sinne hat es jedoch ebenso oft einen gefährlichen als einen günstigen Einfluss auf die Wahrheit unseres Erkennens.

Wir haben somit aus dem dichten Gewebe der Akte des menschlichen Innenlebens eine einzelne Gruppe von Gefühlen, die logischen Gefühle, herausgehoben. Wir haben sie nach ihrem Wesen, ihrer Ursache und ihren Wirkungen betrachtet. Fassen wir die einzelnen Resultate zu einem Ganzen zusammen, so gelangen wir zu einer Anerkennung der hohen teleologischen Bedeutung der Gefühle auch für das höhere Erkennen des Menschen. Und da ein Gleiches für das niedere Leben wie für das Wollen gilt, so müssen wir die Stellung der Gefühle im Haushalt des menschlichen Innenlebens zentral nennen. Nach der einen Seite vertritt das Gefühl die Interessen des vegetativ sinnlichen Teils der Menschennatur, auf der anderen Seite fügt es den geistigen Akten des Menschen, die in sich betrachtet die vollkommensten sind, noch eine Vollkommenheit hinzu, indem es alle menschlichen Kräfte zusammenfasst und auf das Objekt des geistigen Aktes, mit dem es in engster Weise verbunden ist, konzentriert. So sorgt es bei dem geistigen Erkennen dafür, dass das Erkenntnisobjekt nicht nur in eine „Provinz" des Menschen, den Verstand eingeht, sondern für alle menschlichen Kräfte fruchtbar wird. Das Wollen leitet es in seine Richtung und unterstützt es in seinem Wirken. Unser Streben nach der Wahrheit darf nicht alles Gefühlsmässige unberechtigt unterdrücken, sondern es soll vielmehr, wie es vom Gottschöpfer gedacht und für die Menschennatur angemessen ist, die Stütze des Gefühls nicht verschmähen, sondern sie zu positiver Hilfeleistung heranziehen, damit der Mensch mit seinem ganzen Herzen und Gemüt, mit allen seinen Kräftenin ihrer Harmonie dem geistig erkannten und erstrebten Ziele entgegenarbeite.

Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argument.

Von Josef Rüther in Brilon.

(Schluss.)

2. Parmenides leitet den Gedanken des Xenophanes weiter. Dabei ist vor allem auffällig, dass er dort, wo Xenophanes von Gott spricht, selber nur vom Sein redet. In den Fragmenten unterscheidet er wie Xenophanes zwischen der Welt des Seins und der des Scheins. Von dem wahren Sein behauptet er, dass es ein Zusammenhängendes sei, und dass es in ihm keine Vielheit gebe. „Ein Zusammenhängendes aber ist mir das Sein, denn wo ich auch beginne, dahin werde ich wieder zurückkommen“ [1]). Von diesem Sein sagt er weiter aus, es sei „ungeworden, unvergänglich, ganz, eingeboren, unerschütterlich und ohne Ende“: „Es war nie und wird nicht sein, weil es allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist, eines und unteilbar“ [2]). Es ist nicht teilbar, „weil es ganz gleichartig ist, und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres“ [3]). Aber obwohl es ohne Ende ist, darf es doch nicht ohne Abschluss sein; „denn es ist mangellos. Fehlte ihm der, so wäre es eben durchaus mangelhaft“ [4]). „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist das Seiende abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark. Es darf ja nicht da und dort etwa grösser oder schwächer sein“ [5]). „Der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, zielt gleichmässig auf die Grenzen“ [6]).

[1]) Diels B. 3: „. . . ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις“.

[2]) Diels B. 8, 5: „οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;“

[3]) Ibid. 8. 22 ff.: „οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. τῷ συνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει“.

[4]) Ibid 8, 32 f.: „οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο“.

[5]) Ibid 8, 42 ff.: „αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.

[6]) Ibid. 49: „οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει“.

Ganz im Sinne seines Lehrers betont also Parmenides die Einheit Ewigkeit, Ganzheit, Unteilbarkeit. Wie bei jenem findet sich auch bei ihm der scheinbare Widerspruch der Begrenztheit und Unbegrenztheit. Aber Parmenides zeigt uns zugleich auch, wie dieser Widerspruch zu deuten ist. Nur weil er fürchtet, von dem Sein einen Mangel auszusagen, wenn er ihm keine Begrenzung vindiziere, sagt er diese von ihm aus. Er verwechselt also innere Bestimmtheit und äussere Begrenzung und übersieht, dass in letzterem Begriffe eine Negation liegt, die er doch gerade vom Seienden ausgeschlossen wissen wollte. Setzen wir das von ihm wirklich gewollte Moment dafür ein, so ist kein Widerspruch mehr vorhanden. Er sagt dann vom Sein bei innerer Bestimmtheit äussere Unbegrenztheit aus.

Weit deutlicher als bei Xenophanes ist bei seinem Schüler das Bild von der Kugel als Bild gekennzeichet. Er nennt das Sein nur ἐναλίγκιον, „vergleichbar" einer Kugel, und gibt zugleich auch den Gesichtspunkt an, der ihn zu diesem Bilde bestimmte [1]). Die innere Bestimmtheit und Gleichartigkeit soll dadurch ausgedrückt werden. Weil in der Kugel alle Punkte der Oberfläche vom Mittelpunkte gleich weit entfernt sind, wählt er sie zum Bilde des gleichmässigen Seins.

Denkt sich Parmenides dieses Sein nun näherhin körperlich oder geistig? [2]) Bemerkenswert ist hier die Behauptung, Sein und Denken sei

[1]) Baeumker, Die Einheit des Parmenidesschen Seienden, in Fleckeisens Jahrbüchern für klass. Phil. 1886 546, meint: „Wir werden . . . kaum fehlgreifen, wenn wir . . . bei jenem kugelförmigen Seienden an das Weltgebäude denken". Er fasst also das Sein des Parmenides räumlich. Zuzugeben ist, dass in der Vorstellung des Parmenides das körperliche Universum mitgespielt haben mag; aber was er wollte, war doch etwas anderes. Auf die Körperlichkeitsfrage ist sogleich noch einzugehen, hier handelt es sich zunächst darum, ob Parmenides das Seiende für eine Kugelgestalt erklärt hat. Und das muss verneint werden. Bei Xenophanes wurde nachgewiesen, dass ihm die Kugel nur ein Bild bedeutet. Wenn Parmenides in demselben Zusammenhange von der Kugelgestalt spricht, ist ohne weiteres anzunehmen, dass er es eben so meint. Es kommt aber noch hinzu, dass er diesen Ausdruck selber ausdrücklich als ein Bild erklärt (σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ). Kinkel hat also recht, wenn er (Gesch. der Phil. I [1906] 149) sagt: „Sowie die Kugel an sich abgeschlossen ist gegen alles ausserhalb von ihr, so der Begriff des Seins gegen den des Nichtseins. Das ist ein Bild, nichts weiter". Allerdings bezeichnet das Bild doch wohl (vergl. die betreffende Stelle bei Xenophanes) etwas mehr als die Abgegrenztheit des Begriffes, es dient auch zur Veranschaulichung der Gleichheit usw.

[2]) Der von Baeumker (a. a. O. 542) ausgesprochenen Ansicht, dass bei Parmenides das νοητόν und αἰσθητόν noch nicht gründlich unterschieden sei, kann man ihre Berechtigung zugeben und doch behaupten, dass das Sein des Parmenides nicht körperlich aufzufassen sei. Es kommt darauf an, was der Philosoph gedanklich intendiert, und dass in dieser philosophischen Frühzeit

dasselbe [1]). Wie der Philosoph sich dies näherhin denkt, zeigt ein anderes Fragment [2]): „Denken und des Gedankens Ziel ist eines; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts anderes geben ausserhalb des Seienden“ [3]). Sein Gedanke ist also dieser: da das Sein gleichartig ist,

---

die Vorstellungen der Denker und ihr sprachlicher Ausdruck von einer adäquaten Wiedergabe des Gewollten noch weit entfernt waren, ist zu natürlich. Dass deswegen, weil Parmenides in seinen Ausführungen über das Absolute noch mit Vorstellungen operiert, die sich an das Körperliche anlehnen, auf die Körperlichkeit seines Seins zu schliessen sei, muss entschieden verneint werden. Mit Recht verteidigt auch Kinkel (a. a. O. Anmerkung 16 zu S. 147) gegen die Mehrzahl der Vorgänger die Unräumlichkeit des Parmenidesschen Seienden. Er führt dort gegen Zeller aus: „Nach Fragm. 1, 35 (Diels) kann nur der Verstand, nicht die Sinne das Sein erfassen; Fragm. 8, 41 wird aber dem Sein ausdrücklich die Farbe (und Bewegung) abgesprochen. Ein Körper, der nicht sinnlich wahrnehmbar, nicht gefärbt, nicht beweglich ist, ist schlechterdings unvorstellbar; man kann diese Ausdrücke nur so verstehen, dass eben die Körperlichkeit ausdrücklich geleugnet werden soll; und endlich, kann man sich einen Körper denken, der keinen Raum hat, in dem er sich bewegen soll?“ Dass die Kugelgestalt des Seienden von Parmenides selbst expressis verbis als ein Bild bezeichnet wird, wurde schon betont. Kinkel erklärt auch ganz zutreffend (147), wie es kommt, dass man den Denker so missverstehen konnte. Es „liegt in seiner bildlichen Redeweise begründet, die ihn räumliche Bezeichnungen anwenden liess, um die begriffliche Natur seines Seienden, vor allem die Identität und die gedankliche Kontinuität näher zu bezeichnen, wozu ihm die adäquaten Ausdrücke in seiner ungeübten Sprache noch fehlten und noch fehlen mussten“.

[1]) Diels B. 5: „. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“.

[2]) Diels B. 8, 34 ff.: „ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα“.

[3]) Baeumker (a. a. O. 543) will diese Stellen von der Gleichsetzung des Denkens und Seins so verstanden wissen, dass das Denken auch ein Seiendes sei, dass also nicht der Gedanke aufkommen dürfe, das Denken sei ein Nichtseiendes. Darin mag etwas Richtiges liegen, insofern diese Auffassung gewiss im Sinne des Parmenides gedacht ist. Aber sie reicht zur Erklärung der Stellen doch nicht aus. Und zwar beweist das zunächst der Ausdruck „ἐν ᾧ πεφατισμένον“. Dieser gibt doch offenbar an, inwiefern der Gedanke im Seienden ist. Er ist eine erkenntnistheoretische Begründung für die Wahrheit in der Subjekt-Objektbeziehung. Eben deswegen nennt er dieses Verhältnis auch ein πεφατίσθαι und nicht etwa ein irgendwie geartetes Enthaltensein. Denselben Gedanken deutet der Ausdruck an: „οὕνεκέν ἐστι νόημα“, der nicht schlechthin eine Gleichsetzung von Denken und Sein ausspricht, sondern eine Gleichheit des Gedankens mit dem Seienden als seinem Objekte. Diese Ausdrücke tragen den Stempel der Absichtlichkeit an sich, und darum wollen sie mehr sagen als bloss: Das Denken ist auch ein Sein; sie wollen ausdrücken: das Denken deckt sich mit dem Sein. Sie sind die erkenntnistheoretische Begründung für den Standpunkt des Parmenides, der ja betont, dass nicht in den Sinnen, sondern im Denken das Sein erfasst werde.

so kann es in ihm keinen Gegensatz zwischen Denken und Sein geben; das Denken ist also ein Seiendes, aber auch das Sein ein Gedachtes, weil es ja denkbar ist. Weil also auch für unser Denken ein körperliches Sein nur insofern da ist, als es geistig erfasst wird, und weil unser Denken auch nur dann einen Sinn hat, wenn das körperliche Sein dem Denken genau entspricht, so darf zwischen Körper und Denken kein gegensätzlicher Unterschied gemacht werden, vielmehr muss das eine auf das andere zurückgeführt werden können [1]).

Um nun zu sehen, ob das Sein nach Parmenides körperlicher oder geistiger Natur ist, ist die Frage wichtig, wie er zu seinem Begriff gelangt, resp. auf welchen Denkvoraussetzungen er beruht. Bezüglich des eleatischen Grundgedankens sagt Aristoteles [2]), sie hätten damit zwar im

---

[1]) Wenn Deussen (a. a. O. 84) sagt: „Weil . . . die Sinnlichkeit nur ein Werden enthält, und weil ein unwandelbares Sein nur dem Begriffe des Seins zuzukommen schien, deswegen ist er für Parmenides das unwandelbare Sein", so ist das nicht richtig; vielmehr muss es heissen: Weil es ein unwandelbares Sein geben muss, — was durchaus nicht mit dem Seinsbegriff gleichgesetzt werden will, — mit diesem Sein aber die Wandelbarkeit der Sinnenwelt nicht übereinstimmt, so kann die Sinnenwelt nur auf dieses andere unwandelbare Sein reduziert werden. Es geht darum auch nicht an, mit Deussen (ebenda) dieses Vorgehen des Philosophen das „πρῶτον ψεῦδος" seiner und mittelbar der ganzen abendländischen Philosophie zu nennen; denn es wird hier gar nicht auf Grund der Sinnenwelt das allgemeine Sein gewissermassen hypostasiert, sondern umgekehrt aus der Notwendigkeit eines unwandelbaren Seins wird gefolgert, dass die Sinnenwelt als solche nur Schein sein könne. Dass die Eleaten und Parmenides im besonderen das allgemeine und das absolute Sein mit einander verwechselt hätten, ist nicht bewiesen, wenn sich auch nicht abstreiten lässt, dass eine klare Unterscheidung beider ebensowenig vorliegt. Denn es muss doch zugegeben werden, dass aus der erfahrungsmässigen Tatsache des Seins sich auf ein absolutes mit Recht schliessen lässt, ja dieses eigentlich mit ihm ohne weiteres gegeben ist. Und dass dieses dem Parmenides als Ziel vorschwebt, zeigt die ganze Art seiner Fragmente, die nicht müde werden in der Betonung des Satzes, dass das Seiende notwendig sei, und dass die Sinnenwelt, die doch am allgemeinen Sein im Gegensatz zum Absoluten auch teilnimmt, ja es geradezu ausfüllt, gar kein Sein sei. Wie hätte der Philosoph, der diesem sinnlichen Sein gar keine wirkliche Existenz zuerkennt, dazu kommen können, den blossen Gesamtbegriff eben dieses Seienden (vielmehr Nichtseienden) für das notwendige Sein zu erklären? Dabei bliebe von der Grösse des Parmenides nichts übrig, und er hätte wenig Grund gehabt, dieses Sein so emphatisch zu betonen und die, welche es nicht begreifen können, zu tadeln. Der Grundsatz der Eleaten, der nichts anderes besagt als: Sobald überhaupt etwas ist, ist auch ein Absolutes, das Absolute ist die Voraussetzung, dass man überhaupt von etwas sagen kann, es sei oder es sei nicht, scheint auch heute dem Verständnisse noch einige Schwierigkeit zu machen.

[2]) De coelo, Γ. 298b 94 = Diels A. 25.

übrigen *καλῶς*, aber nicht *φυσικῶς* gedacht, „denn der Gedanke, dass von dem Seienden etwas ungeworden und ganz unbewegt sei, stammt vielmehr aus einer ganz anderen und vorausgehenden (*προτέρας*) als aus physikalischer Betrachtungsweise". Mit diesem Gedanken hat Aristoteles recht, die ganze Philosophie der Eleaten hat ihr Gepräge dadurch, dass der Angriffspunkt bei ihnen ein viel tieferer ist, als bei den übrigen antiken Philosophen. Nachdem ihnen einmal der Gedanke des absoluten Seins aufgegangen ist, betonen sie diesen so sehr, dass sie auf eine Erklärung der Erscheinungswelt verzichten, oder doch dieser Erklärung Wahrheit nicht zuerkennen wollen, da sie nur die species aeterna gelten lassen. So lehnt schon Xenophanes die Welt des Sinnlichen ab, und gleich ihm unterscheidet auch Parmenides[1]). Die vielfache Betonung dieses „doppelten Weges", also zweier ganz und gar verschiedener Betrachtungsweisen, zeigt, wie ernst es den Eleaten damit ist, und die harten Worte des Parmenides[2]) für diejenigen, welche diesen Gedanken nicht fassen, zeigen, in einem wie grossen Gegensatze zu anderen Denkern er sich fühlt[3]).

[1]) Diels B. 4: „*εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, εἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γάρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις*". Vgl. auch B. 61.

[2]) Diels B. 6, 5 ff.: „*. . . βροτοὶ εἰδότες οὐδέν . . ., δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τε πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κ'οὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπις ἐστι κέλευθος*".

[3]) Aristoteles (nach Sext. adv. math. X 46 = Diels A. 26) nannte die Eleaten „*στασιώτας τε καὶ ἀφυσίκους*", nicht mit Unrecht, denn ihr Standpunkt ist wirklich ein eigenartiger, sodass derselbe Philosoph von ihnen sagen konnte, (De gener. et corr. A. 8, 325a 13, bei Diels A. 25), im Gebiete des Gedankens treffe ihre Meinung zu, aber im Gebiete der Dinge grenze sie an Wahnsinn. Damit spricht Aristoteles allerdings einen Tadel gegen die Eleaten aus, aber nicht einen solchen, der sich gegen ihren Grundgedanken richtet, sondern nur gegen dessen einseitige Ueberspannung, die in der Ablehnung aller physikalischen Betrachtungsweise liegt. Das Richtige wäre gewesen, wenn die Eleaten ihren philosophischen Standpunkt bekannt, daneben aber auch der physikalischen Welt und ihrer eigentümlichen Betrachtungsweise ihre Eigenheit gelassen hätten. In gewisser Hinsicht haben sie dieses auch noch getan, da sie auch auf die Erscheinungswelt eingehen, aber sie haben davon zu gunsten des Absoluten als von einem Wege der Täuschung verächtlich gesprochen. Was aber nach Simplicius (Diels A. 28) Eudemus gegen Parmenides vorbringt, der den Begriff des *ὄν* und *καλόν* in Parallele bringt und daraus erweisen will, dass ebensowenig wie aus der Tatsache der Vielheit des Schönen ein eines Schöne gefolgert werden könne, auch aus dem vielfachen Seienden ein eines und einziges Sein geschlossen werden könne, trifft nicht zu. Es zeigt nur, dass das harte Wort des Parmenides für diejenigen, die seine Gedanken nicht verstehen,

Als allein denkbaren Weg der Forschung nach dem wahren Sein bezeichnet Parmenides diesen[1]): „Dass das Seiende ist und dass es unmöglich nicht sein kann". Was soll das, und wie kommt Parmenides zu diesem Satze? Wir haben den Begriff des Seins aus den Dingen und uns selbst. Die allererste Erfahrung des Geistes ist der Begriff des Seins, d. h. die Erfahrung, dass überhaupt etwas existiert, sei es auch nur das eigene Ich. Dieses Sein erfasst unsere Erfahrung und zwar nur in wechselnden und vergänglichen Erscheinungen, von denen wir das Sein aussagen. Der Gedanke aber sagt uns, dass, da die Dinge der Erscheinungswelt nicht sind, sind und wieder nicht sind, ihr Dasein quellen muss aus einem Sein von unendlicher Seinsfülle, denn die Dinge der Sinnenwelt vergehen alle, und auch ihre Veränderungen sind ein Vergehen, insofern die eine Form nur dadurch wird, dass die andere vergeht. Wir nennen aber die Dinge seiend nur insofern, als sie sich nicht verändern. Denn verändern sie sich in ihren Zuständen, so sagen wir, dass der frühere Zustand nicht mehr sei; verändern sie sich aber im Wesen, so hört eben das frühere auf zu sein. Das Sein wird also von den Dingen ausgesagt und ist an ihnen, sofern sie sich nicht verändern. Da sie nun tatsächlich sind, so gibt es ein wirkliches Sein, da sie aber sich verändern, so kann dieses nur ein abgeleitetes Sein sein, denn Veränderung widerspricht dem Seinsbegriffe, da jede Veränderung eine Negation des bisherigen Seins ist. Der Begriff des notwendigen Seins ist also denknotwendig. So meint denn auch offenbar Parmenides den Satz[2]): „Nötig ist dieses zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende existiert, denn seine Existenz ist möglich, die des Nichtseienden dagegen nicht; das heiss ich dich wohl zu beherzigen". Und jenen anderen[3]): „. . . Unaussprechbar und unausdenkbar ist es, wie es (das Sein) nicht vorhanden sein könnte. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen? So muss es also auf alle Fälle oder überhaupt nicht sein".

auch auf Eudemus zutrifft. Denn allerdings kann aus dem Begriffe des *καλόν* nicht auf ein *καλόν* absolutum geschlossen werden; aber das wirkliche *καλόν* ist selbst wieder ein Seiendes, und vom wirklichen Seienden, von der Tatsache irgend eines Seins lässt sich schliessen, oder in ihm ist unmittelbar eingeschlossen, dass es ein wirkliches Sein geben muss, in welchem das erfahrungsmässige Sein ist, nicht wie in einem Begriffe, sondern wie in seinem Urgrund und seinem letzten metaphysischen Wesen. Es handelt sich bei den Eleaten trotz allem nicht um den allgemeinen Seinsbegriff, sondern um den des Absoluten.

[1]) Diels B. 4, 3: „. . . *ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*".

[2]) Diels B. 6: „*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν. τὰ σ'ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα*". Vgl. B. 3.

[3]) Diels B. 8: „. . . *οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ'ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀνξάμενον, φῦν*".

Es fragt sich also, ob Parmenides dieses Sein körperlich gedacht haben kann. Es ist schon weiter oben ausgeführt, dass das Bild von der Kugelgestalt des Seins eben nur ein Bild ist, und zwar nach des Philosophen eigenen Worten; damit fällt es auch als Argument für die körperliche Auffassung des Seins. Was aber sonst Parmenides über das Sein sagt, setzt durchaus die unkörperliche Auffassung voraus. Das unbewegte ewige unendliche Sein widerspricht doch der unruhig werdenden und vergehenden Erfahrungswelt sosehr, dass auch die notwendige Erscheinungsform dieser Welt, ihre Körperlichkeit, ohne weiteres damit ausgeschlossen ist. Wenn dagegen eingewendet werden sollte, dass Parmenides den Begriff des Geistigen noch nicht vollziehe, so ist dagegen zu sagen: Diese Behauptung ist eine Voraussetzung des zu Beweisenden. Aber auch wenn sie richtig wäre, so folgt daraus noch nicht, dass er sein Sein körperlich gedacht habe, denn sein Begriff verlangt zunächst nur die Ausschliessung derjenigen Momente, die eine Seinsbeschränkung bedeuten, im einzelnen brauchte er sich über das Wesen des Geistigen noch keine Rechenschaft zu geben.

Hat weiter Parmenides sein Absolutes persönlich oder unpersönlich gedacht? Es wurde schon früher betont, dass von einem bewussten Pantheismus oder Theismus in dieser Zeit noch kaum zu reden ist[1]). Aber immerhin kann sich ein Denker doch in seiner Auffassung mehr auf die eine oder andere Seite stellen. Bei Parmenides ist schon von vornherein bemerkenswert, dass er da, wo Xenophanes von Gott, selber vom „Sein" spricht. Er bedient sich damit offenbar eines allgemeineren und unpersönlicheren Ausdruckes. Und nach Aëtius geschieht bei Parmenides alles *κατ᾽ ἀνάγκην*[2]), und Schicksal, Gerechtigkeit, Vorsehung und Weltgeschehen sind nach ihm alle dasselbe. Auch das scheint für eine pantheistisch gefärbte Auffassung zu sprechen, während bei Xenophanes unzweifelhaft eine persönlich gehaltene Gottesvorstellung vorliegt. Ja, bei Parmenides könnte man sogar die Vorstellung finden wollen, als ob sein Sein die Summe aller Einzeldinge sei[3]). Aber hier handelt es sich offenbar um einen unbeholfenen Ausdruck; denn an derselben Stelle sagt er auch, und zwar zur Begründung desselben Gedankens der Unteilbarkeit des Seienden, dass es ganz gleichartig sei[4]), was die obige Vorstellung ausschliesst, abgesehen

[1]) Man beachte, wie die modernen Philosophiehistoriker ganz einfache und naheliegende Begriffe einer früheren Zeit absprechen zu müssen glauben, hingegen einen Pantheismus schon in ältester Zeit finden, auch da, wo den betreffenden Aeusserungen andere gegenüberstehen, die nach der theistischen Seite neigen.

[2]) Diels A. 32: „. . . *τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν*".

[3]) Diels B. 8, 25: „. . . *ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*".

[4]) Diels B. 8, 22: „*οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον*",

davon, dass die Gesamtheit der Fragmente diese Vorstellung gar nicht zulässt. Und dann macht Parmenides ja auch einen so fundamentalen Schnitt zwischen dem Ursein und der Erscheinungswelt, dass er von letzterer sogar Teilprinzipien lehrt[1]), allerdings nicht als *πιστὸν λόγον*, sondern als Meinung der Menschen[2]).

Es ist also bei Parmenides ohne Zweifel eine grössere Eindeutigkeit vorhanden als bei Xenophanes, insofern man bei ihm sofort den mehr pantheistisch gefärbten Gott erkennt, hingegen bei dem letzteren schwankenden Ausdrücken begegnet, die allerdings bei näherer Betrachtung den theistischen Gedanken ausdrücken[3]).

Zusammenfassend lässt sich also sagen: die Philosophie des Parmenides ist die Fortsetzung der Xenophanischen,i nsofern ihr derselbe Grundgedanke und dieselbe Seinsvorstellung zugrunde liegt. Aber der Schüler wendet diesen Gedanken, wie er ihn einerseits klarer und philosophischer herausstellt, ins Pantheistische.

Da Zeno und Melissus für unsere Frage keine besondere Bedeutung haben, indem sie untergeordnete Streitfragen zum Gegenstande ihrer Erörterungen machen, können sie hier übergangen werden. Als den Grundgedanken der beiden grossen Eleaten erkennen wir die Erschliessung des absoluten Seins und seiner Bestimmungen aus dem erfahrungsmässigen Sein, dem allgemeinen Seinsbegriff. Hierin sind sie Vertreter des ontologischen Argumentes.

3. Die erste und bekannteste Formulierung hat das ontologische Argument durch Anselm gefunden[4]). Sein Gedanke ist folgender: Auch der Tor, der an Gott nicht glauben will, fasst den Begriff eines Gutes, in Verhältnis zu dem es kein Grösseres gibt, wenn er auch nicht begreift, dass es existiert. Das aber, in Verhältnis zu dem es nichts Grösseres gibt, kann

---

[1]) Arist., De gen. et corr. B. 3, 330b 13 und B. 9, 336a 3 = Diels A. 35. Die Lehre findet sich von Fragm. 8 Ende ab und ff.

[2]) Diels B. 8, 50.

[3]) Parmenides ist in dieser Hinsicht also klarer als Xenophanes. In diesem Sinne kann man Deussen (74) zustimmen, dass in der Beseitigung des Schwankens „zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung" ein Verdienst des Parmenides liege, aber nicht in dem Sinne, in welchem Deussen es meint, dass nämlich der Pantheismus einen Fortschritt gegenüber dem Theismus bedeute. Solche „Voraussetzungen" unterscheiden sich in nichts von unbewiesenen Behauptungen.

[4]) Die hauptsächlichste Stelle in dem bekannten Beweise des Proslogiums Nr. 2 lautet: „... At certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re".

nicht bloss im Intellekte sein. Wäre es nämlich nur im Intellekte, so könnte etwas gedacht werden, was grösser wäre, nämlich das, was zugleich in Wirklichkeit wäre. Folglich kann das, in Verhältnis zu dem es nichts Grösseres gibt, gar nicht ohne die Existenz gedacht werden, denn sonst wäre es ja eben nicht das Grösste. Es muss also etwas in Wirklichkeit existieren, in Verhältnis zu dem nichts Grösseres gedacht werden kann. Zweierlei erinnert in diesem Gedankengange schon sehr an den eleatischen Gedanken. Der Begriff des quo maius cogitari nequit nähert sich dem des *κράτιστον πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν*, und der Schluss aus dem Begriff auf die Existenz erinnert an die eleatische Eruierung des Absoluten aus dem Begriffe des Seins. Anselms Argument ist, so wie es lautet, ein offenbarer Sprung aus dem Logischen ins Reale, und die an ihm geübte Kritik ist insofern durchaus zutreffend. So hat Gaunilo, der erste Kritiker Anselms (vergl. Ueberweg-Heinze II[9] 195,) recht, wenn er ihm entgegenhält, das Verstehen des Gottesbegriffes sei nicht ein Sein Gottes im Intellekte in dem Sinne, dass sich daraus die reale Existenz Gottes ableiten lasse. Aber schon wenn er fortfährt, „das Sein dessen, quo maius cogitari nihil potest, in unserem Intellekte gelte nur in dem gleichen Sinne wie das Sein jedweden anderen Dinges in unserem Intellekte, sofern es gedacht werde“ (Ueberweg II[9] 195), und wenn er ausführt, dass in gleicher Weise auch aus der Vorstellung einer vollkommenen Insel deren Existenz folgen müsse, so geht Gaunilo in seiner Kritik über das Richtige hinaus. Die Tatsache schon, dass Anselm durch die Ausführungen seines Gegners nicht belehrt wurde, legt den Gedanken nahe, dass er seinem Argumente einen Gedanken zugrunde liegend wusste, der durch das Argument nur unvollkommen wiedergegeben war, dass er in Wirklichkeit doch vielleicht mehr Grund hatte, an ihm festzuhalten, als die Kritik vermuten lässt. Gaunilo und die übrigen Kritiker übersehen, dass in den beiden Ausdrücken „quo maius cogitari non potest“ und „in intellectu esse“ doch mehr liegen kann, als sie herauslesen. Diese Verschiebung des Gedankens leuchtet ein, wenn wir den Begriff des bonum quo maius etc. mit dem des Parmenidesschen *κράτιστον πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν* und das „esse in intellectu“ mit dem „Erfahrungsbegriff“ gleichsetzen. Wir müssten dabei in dem bonum das ontologische bonum erkennen, das mit dem ontologischen Sein gleich ist. Alsdann hätte Anselm wohl einen Grund zu der Behauptung, dass wenn der Tor den Begriff des absolut vollkommenen Seins vollziehe, dieses optimum ens in seinem Intellekte in einer anderen Weise existiere, als Gaunilo und die übrigen Kritiker behaupten. Denn wenn Gaunilo sagt, man könne ebenso gut aus dem Begriff der vollkommensten Insel auf ihre reale Existenz schliessen, so übersieht er, dass der Begriff des esse (und damit des ontologischen bonum) sich doch ganz anders verhält, als der einer Insel. Wenn ich eine Insel denke, so liegt in ihrem Begriff kein Moment, das auf ihre Existenz hinwiese, wenn ich aber den Begriff des

Seins vollziehe, so liegt darin zugleich die Gewissheit, dass es ein Sein gibt, denn der Seinsbegriff ist nicht ein Begriff wie alle anderen, sondern er ist zugleich die allgemeinste Erfahrung; es liegt in ihm die Gewissheit des tatsächlichen Vorhandenseins irgend eines Seins, allerdings nicht unmittelbar eines absoluten, aber doch eines irgendwie gearteten. In dem erfahrungsmässigen Begriffe eines irgendwie gearteten Seins liegt nun aber eingeschlossen, dass es auch ein vollkommenes Sein geben muss; und da, wie gezeigt, der Seinsbegriff sich durch seine Identität mit der allgemeinsten Erfahrung von allen anderen Begriffen unterscheidet, so würde auch diese Folgerung des absoluten Seins nicht auf derselben Unterlage ruhen, wie etwa die Folgerung der Existenz einer vollkommensten Insel aus ihrem Begriffe. Wir haben hier denselben Gedanken, der die Grundlage der eleatischen Philosophie ausmacht, die eigentlich nur eine Zusammendrängung und Vorausnahme des kosmologischen Argumentes ist, nämlich den Gedanken: Gibt es überhaupt irgend ein Sein (und es gibt eines, dessen allgemeinster Begriff und allgemeinste Erfahrung identisch sind), so gibt es auch ein vollkommenes Sein, aus dessen Begriff dann nach Art der Eleaten einzelne Bestimmungsmerkmale abgeleitet werden können. Der so verstandene ontologische „Beweis" schliesst also aus dem erfahrungsmässigen Sein auf das absolute, und aus diesem auf seine Eigenschaften, der kosmologische aus dem erfahrungsmässigen Sein zunächst auf Eigenschaften des Absoluten (seine Ursächlichkeit) und dann auf ihren absoluten Träger[1]). So ist es auch möglich, dass die moderne Philosophie den kosmologischen Beweis auf den ontologischen reduzieren konnte. Beide beruhen eben auf der logischen Tatsache, dass aus dem erfahrungsmässigen Begriffe des Seins unmittelbar ein absolutes folgt, wobei der kosmologische Beweis diese Folgerung nach dem Begriff der Ursächlichkeit, der ontologische nach dem Begriffe des Enthaltenseins vollzieht.

4. Der berufenste Kritiker der Anselmschen Formulierung ist der heilige Thomas. Als Hauptstellen kommen in Betracht die Summa theol. I 2, 1 und Summa contra gent. I 10 und I 11.

In seiner klaren Art behandelt Thomas die Frage in dem Corpus der zuerst genannten Stelle: „Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut: Homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato, et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis

[1]) Vergl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre II, II, II, III 5.

ignorant . . . Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse . . . Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus". — Ad secundum fährt Thomas dann fort: „Ad secundum dicendum quod forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidem crediderint, Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse". Damit trifft Thomas die Formulierung des Anselmschen Argumentes, nicht aber den Kern, der ihm nach obigen Ausführungen zugrunde liegt. Er spricht sich darüber weiter aus in der Summa contra gent. I. cap. 1: „. . . Dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid pro maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo maius cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et hominis rationem". (In direkter Stellungnahme zu dem cap. 10 wiedergegebenen Anselmschen Argument.) Aber hier wie dort übersieht Thomas (mit Kant), dass, wenn auch die Formulierung des ontologischen Argumentes bei Anselm von seinen Ausführungen getroffen wird, doch etwas dem Gedankengange zugrunde liegt, was davon nicht betroffen wird. Thomas sagt selbst: „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota (sc. propositio), sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus"[1]). Ein solcher effectus ist, und das scheint Thomas zu übersehen, auch unser Seinsbegriff, der durchaus nicht etwas willkürlich Gesetztes ist, wie etwa der Begriff eines Dreieckes[2]), sondern eine so reale Wirkung Gottes wie irgend eine Substanz, ja, noch viel realer, weil er als Erfahrung in uns selbst ist, also so real wie wir selber. Thomas müsste also die Möglichkeit anerkennen, auch aus dem Seinsbegriffe Gott zu erkennen. Allerdings ist diese Erkenntnis nicht auf dem Wege einer Folgerung zu erreichen, nicht durch einen formellen Schluss, sondern nur so, dass durch eine Erläuterung des Seinsbegriffes und des in ihm eingeschlossenen Kausalbegriffes die Evidenz des Daseins eines notwendigen Wesens herbeigeführt wird. Thomas sagt: „Nec potest argui, quod sit in re (sc. ens necessarium), nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse"[3]). Gewiss; aber ein solches

[1]) Summa theol. I 2, 1; Ende des Corpus.

[2]) Uebrigens ist auch bei allen reinen Begriffen, die nicht imaginär sind, ein Erfahrungsmoment mit eingeschlossen. Der Begriff eines Dreiecks ist nicht blosser Begriff, sondern ein Begriff, der aufgrund einer Erfahrung vollzogen ist. Beim Seinsbegriffe aber verhält es sich noch anders: er ist die allgemeinste Erfahrung selber, ebenso in seinem ganzen Umfange Erfahrung wie Begriff. Das ist eben seine Ausnahmestellung, die von den Kritikern des ontologischen Arguments immer übersehen wird.

[3]) Ebenda, ad secundum.

aliquid in re, quo maius etc. ist für den, dem der eleatisch-ontologische Seinsgedanke aufgegangen ist, ohne weiteres gegeben, und zwar so: Ist mir ein individueller Baum, den ich betrachte, gegeben? Jeder wird die Frage bejahen. Aber warum ist er denn gegeben? Dadurch dass ich aufgrund der von ihm in meine Erfahrung eingehenden Einflüsse seinen Begriff vollziehe. Es ist also dabei das Kausalmoment eingeschlossen. Nur weil der Baum auf mich real einwirkt, ist er mir gegeben; ein Baum, den ich nur denke, ist nicht gegeben, weil die gleichzeitige Erfahrung fehlt. Wenn ich nun ebenso sagen wollte: Auf gleiche Weise ist mir ein notwendiges Sein gegeben, nämlich durch den Begriff des Seins, der zugleich Erfahrung ist, und in dem in gleicher Weise das Kausalmoment eingeschlossen ist, so würde man darauf antworten können: Aus diesem Seinsbegriffe folgt nur die Existenz irgend welchen Seins, nicht aber eines absoluten, notwendigen. Darauf ist zu erwidern: Wenn ich aus den Einflüssen eines Dinges unmittelbar auch dessen Existenz gewiss habe, so beruht das auf der unmittelbaren Gewissheit, dass all den Merkmalen des Dinges ein Träger zugrunde liegen muss, und zwar den so gearteten Merkmalen oder Einflüssen ein so gearteter, den anders gearteten ein anders gearteter. Das durch diese Gewissheit Erfasste nenne ich, sofern es Tatsache ist, Existenz, sofern es einen gedanklichen Inhalt hat, Wesen. Die Subjekt-Objektbeziehung gibt mir also Gewissheit von zwei Tatsachen, von der Tatsache der inneren Erfahrung eines Dinges und von der Tatsache dieses Dinges selbst, von seiner Existenz. Beide Tatsachen sind als solche durchaus gleich geartet: Die Einflüsse der verschiedensten Art auf meine Sinne unterscheiden sich qualitativ auf das mannigfachste, als Tatsachen sind sie sich alle gleich; ebenso sind auch die Dinge nach meiner festen Erfahrungsgewissheit verschieden, aber die Tatsache ihrer Existenz ist bei allen die gleiche, eben eine Tatsache. Wenn mir also mit der Tatsache der Empfindung die Tatsachen der Dinge gegeben sind, welche der Realgrund der Empfindungstatsachen sind, so ist mir auch in derselben Weise und mit derselben Begründung der Gewissheit mit der Tatsache der Dinge, die ja der Tatsache der Qualitäten, d. h. der Empfindungen, völlig gleich geartet ist, die Tatsache eines Grundes der Dinge, eine Tatsache aller Tatsachen, eine Urtatsache, ein notwendiges Sein gegeben. Dass dieses nicht so unmittelbar für jedermann gewiss ist, liegt daran, dass die Dinge durch das Mittel der Empfindung direkt, die Urtatsache indirekt gegeben ist. Ist aber dieses das Fundament des ontologischen Argumentes, so läuft dieses auf das kosmologische, oder vielmehr dieses läuft auf das ontologische hinaus, wie Kant ganz richtig erkannt hat.

Thomas hat also recht, wenn er, die syllogistische Form des Argumentes urgierend, sagt, wenn nicht ein quo maius cogitari non potest schon in re gegeben sei, so könne es auch nicht erschlossen werden. Es ist in Wirklichkeit schon gegeben; es ist daher auch verfehlt, in dem Argument einen Beweis zu sehen; es kann vielmehr nur als eine Erläuterung gelten, um die Gewissheit vom notwendig existierenden Sein zu wecken. Wem diese Gewissheit nicht aufgeht, dem ist nicht zu helfen; wer sie aber gewinnt, der ist denknotwendig überzeugt. Und daher kommt es auch, dass der kosmologische und die anderen Arten des Gottesbeweises bei den einen überzeugen, nämlich bei denen, die den darin liegenden ontologischen Gedanken vollziehen, bei den

anderen Ablehnung erfahren, nämlich bei denen, welchen dieser Gedanke nicht aufgeht. Das ist die Schwierigkeit, deren Nichtüberwindung Parmenides so scharf tadelt, und auf deren Erfassung und Ueberwindung er so stolz ist.

In der Kritik des hl. Thomas am ontologischen Argumente ist zu unterscheiden: Er hat recht, es als Beweis abzulehnen, „eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem“ [1]). Er hat auch recht damit, dass in dem Argument eine propositio secundum se et non quoad nos nota enthalten ist, insofern Subjekt und Prädikat der propositio nicht an sich klar sind. Er würde aber zu viel sagen, wenn er, was er ja auch dadurch ablehnt, dass er eine Erweisbarkeit Gottes statuiert, behaupten wollte, diese Termini könnten überhaupt nicht klar genug für eine Erkenntnis gedacht werden, sodass aus ihnen die Evidenz des Satzes: „Deus est“ folgen müsste. Denn etwas anderes ist im Grunde doch auch ein Beweis nicht als eine Subsumption der Begriffe auf Grund der Erklärung derselben. Und eben darin liegt es auch begründet, weshalb das ontologische Argument nicht als Beweis auftreten kann: Es operiert nur mit dem Begriffe des Seins, der als höchste Kategorie keine logische, sondern nur noch eine metaphysische Subsumption zulässt, eine Subsumption der Wirkung unter die Ursache. Das kosmologische Argument, das eine Subsumption versucht, tut es nach eben dieser Formel: nihil sine causa. Was das ontologische als unmittelbar gegeben betrachtet, will also das kosmologische erschliessen. Nun ist allerdings die Ursache in der Wirkung und umgekehrt auch rein begrifflich eingeschlossen, aber nur so, wie etwa der Begriff Vater in dem Begriff Sohn eingeschlossen ist, und nicht so, wie etwa der Begriff Baum unter Pflanze. Es ist daher auch hier ebensowenig eine logische Subsumption möglich, wie der Sohn unter den Begriff Vater gebracht werden kann. Der kosmologische Schluss unterscheidet sich also von allen anderen, oder vielmehr er ist auch nur der Form nach ein Schluss. In Wirklichkeit ist er auch nur eine Umschreibung, ein „Schluss“ wie etwa: Ich gehe spazieren, folglich existiere ich, wo jeder sofort sieht, dass hier gar nichts Neues gefolgert wird, sondern nur aus der erläuternden Zusammenstellung der Begriffsmomente eine Gewissheit erzeugt wird, die ihren logischen Grund aber eigentlich erst gar nicht zu suchen braucht. Wenn ich sage: Alle Menschen müssen sterben, folglich auch Johannes, so wird etwas gefolgert, was im Begriffe des Johannes zunächst nicht liegt, sondern aus der allgemeinen Erfahrung, die im Begriffe Mensch eingeschlossen ist. Es wird also etwas Neues hinzugefügt. Wenn ich aber sage: Alle Dinge sind Wirkungen, folglich müssen sie eine Ursache haben, so kommt im Nachsatze nichts vor, was nicht schon im Obersatze gegeben wäre. Auf diese Formel: Wirkung, folglich Ursache, kommt aber der kosmologische „Beweis“ hinaus. Denn wie immer ich ihn

[1]) Summa contra gent. I, 11.

formulieren mag, die Voraussetzung bleibt der Begriff der Wirkung. Sage ich etwa: Die Welt ist kontingent, so soll das doch heissen: sie ist nicht aus sich selbst; was aber nicht durch sich selbst ist, ist ohne weiteres durch ein anderes, also steckt darin der Wirkungs- und mithin auch schon der Ursachbegriff. Der kosmologische Beweis ist also auch nichts anderes als die Erläuterung eines denknotwendigen Verhältnisses, gerade so wie das ontologische Argument.

Nach allem Gesagten liegt dem ontologischen Argumente etwas zugrunde, was ihm eine innere Berechtigung gibt, wenn auch die syllogistische Form verfehlt ist. Wäre es übrigens auch denkbar, dass es trotz aller Kritik so oft wieder aufgetaucht wäre und in hervorragenden Köpfen Verteidiger und Neuformulierer gefunden hätte, wenn es in seinem ganzen Grundgedanken verfehlt und ein so evidenter Trugschluss wäre, wie manche seiner Kritiker es darstellen?

5. Zunächst hat Descartes den Grundgedanken Anselms wieder aufgegriffen[1]). „Während die Ideen der übrigen Dinge nur die Möglichkeit ihres Daseins in sich schliessen, ist von dem Begriffe des vollkommensten Wesens das notwendige Dasein untrennbar. Gott kann nicht ohne Existenz gedacht werden, er hat den Grund seiner Existenz in sich selbst, er ist a se oder causa sui“[2]). Diese Formulierung hat zwar auch die Schwäche der Anselmschen, dass sie vom Begriffe des vollkommensten Wesens auf seine reale Existenz schliesst, und so kann man mit Recht den Vorwurf der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* machen, wenn nicht doch nach Cartesius' eigentlicher Meinung etwas darin liegen sollte, was die Kritik übersieht. Und das ist der Fall. Wie wäre es mit folgender Formulierung? Mit dem Begriffe des Seins ist auch zugleich der des notwendigen Seins gegeben. Nun ist aber der erste Begriff des Seins insofern von allen anderen Begriffen verschieden, als er zugleich die erste vollständige Erfahrung einschliesst. Der Seinsbegriff und die Erfahrung sind identisch. Folglich ist mit dem Seinsbegriff zugleich die Erfahrung des Seins gegeben, und nicht ein blosser Begriff. Wenn also aus dem Seinsbegriff das notwendige Sein begrifflich folgt, so folgt es aus seiner empirischen Seite, der Erfahrung, tatsächlich. Gegen diese Formulierung dürfte sich nichts einwenden lassen, sobald man zugibt, dass aus dem Begriff des Seins überhaupt der des notwendigen Seins folgt oder vielmehr darin eingeschlossen ist. Ob man aber dieses zugibt, das hängt von der oben charakterisierten Einsicht in den Seinsbegriff ab. Wer ihn nicht fasst, den könnte man höchstens mit Parmenides tadeln wegen seiner „Doppelköpfigkeit“; beweisen liesse sich ihm ebensowenig etwas, als wenn er die

[1]) In den Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, Betrachtung 3--5, besonders 5.

[2]) Falckenberg, Geschichte d. neueren Phil. (1908) 86.

Existenz der Aussendinge nicht anerkennen wollte. Beides kann nur als traurige geistige Verirrung bezeichnet werden [1]).

Wer die Betrachtungen 3 bis 5 bei Cartesius aufmerksam durchliest, wird finden, dass sich sein Gedankengang vielfach mit dem oben gegenüber Thomas' Kritik gegebenen berührt. Er betont zunächst die Tatsache des Seins. „. . . Jene Denkweisen, welche ich Sinne oder Vorstellungen benenne, (sind) insofern sie lediglich als Denkweisen gefasst werden, etwas Wirkliches in mir" [2]). Auf Grund dieser Wirklichkeit sucht er das Wesen der Gewissheit zu erfassen. Er findet ferner [3]), dass die „Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht", und dass zwischen Gott und Existenz ein Verhältnis wie zwischen „Berg und Tal" besteht, und kommt so zu dem Schlusse, dass „Gott und das Sein untrennbar sind" [4]). Aber, und deswegen vor allem überzeugt er nicht, er weist nicht nach, worauf dieses gedankliche Verhältnis zwischen Gott und Existenz beruht, nämlich dass der Seinsbegriff zugleich Erfahrung ist. Zwei Punkte nämlich bringen seine Deduktion zu Falle. Erstens setzt er die Begriffe vollkommenstes Wesen und notwendiges Sein in umgekehrtes Verhältnis. Er kann erst aus dem Begriffe des notwendigen Seins das vollkommenste Wesen erweisen, während er den umgekehrten Weg versucht. Zweitens stellt er zwar fest, dass von dem Begriffe des vollkommensten Wesens der des notwendigen Seins nicht zu trennen sei, er übersieht aber, dass er in dieser Form nur den Begriff des vollkommensten und notwendigen Seins gleichsetzen kann, und dass, wenn sein Schluss weitertragen soll, er den Grund angeben muss, weshalb gerade hier (aber erst nach Richtigstellung des Folgeverhältnisses der beiden Begriffe: notwendigstes Sein — vollkommenstes Wesen) die Sache sich anders verhält als bei allen anderen Begriffen, nämlich dass im Seinsbegriff zugleich die Seinstatsache eingeschlossen ist. Diese Ausnahmestellung des Seinsbegriffs (er ist gewissermassen der Punkt, wo reale und logische Ordnung sich berühren) hat Descartes wie Anselm offenbar intuitiv gefühlt, aber gedanklich nicht hinreichend klar gehabt. Darum formulierte er die Abfolge der Begriffe: vollkommenstes Wesen — notwendiges Sein;

[1]) Falckenberg teilt (86) das briefliche Urteil von Heussler mit: „Nicht nur die Selbsterkenntnis, auch die Gotteserkenntnis besitzt unmittelbare Gewissheit, mit dem Unterschied, dass bei ersterer Subjekt und Objekt sich gleichsam decken, während bei letzterer das Objekt allgewaltig das Subjekt überflutet; die logischen Gottesbeweise sind durchaus sekundär gegenüber der von dem Kriterium der klaren und deutlichen Idee gar nicht abhängigen überschwenglichen Gewissheit Deus cogitatur, ergo est: Gottesidee — Gott selber in mir". — Der letzte Satz könnte allerdings missverstanden werden. Auch so ist Gott gewiss durch den Intellekt und wird nicht etwa durch ein so vages Ding wie das „Gemüt" erfasst.

[2]) S. 47 der Betrachtungen nach der Ausgabe bei Reclam.

[3]) Ebenda S. 60. — [4]) Ebenda S. 83.

während die richtige Abfolge diese hätte sein müssen: Empirischer Seinsbegriff (gleich Seinstatsache) — notwendiges Sein — vollkommenstes Wesen. Er nimmt das, was er beweisen will, voraus, und zwar derart, dass sein Gedanke dem kritischen Leser notwendig als ein Sprung aus dem Logischen ins Reale erscheinen muss.

6. Weiterhin hat Spinoza das ontologische Argument seinen Ausführungen über das Absolute zugrunde gelegt. Er setzt an den Anfang seiner „Ethik" als erste Definition die der Causa sui, eines Etwas, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann. Er macht allerdings nicht den Fehler, die Existenz dieses Wesens aus seinem Begriffe beweisen zu wollen, sondern er setzt es, die Substanz, einfach an die Spitze von allem. Dabei erinnern die Lehrsätze 5—8 sehr lebhaft an die Eleaten. Als Beweis für den 7. Lehrsatz: „Zu der Natur der Substanz gehört es, dass sie existiert", gibt er an: „Die Substanz kann von etwas anderem nicht hervorgebracht werden, sie ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schliesst notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Dasein"[1]. Hier will also der Philosoph nicht beweisen, dass das notwendige Wesen existiere; dieses setzt er einfach in der Definition voraus, sondern er will nur beweisen, dass, da ein notwendiges Wesen existiere, die Existenz zu seinem Wesen gehöre. In der Anmerkung 2 zum 8. Lehrsatz kommt er auf den 7. wieder zurück, und was er dort sagt, deckt sich fast mit den scharfen Worten des Parmenides für die „Doppelköpfe", die seinen Satz: „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht", nicht zu begreifen vermochten. Er sagt: „Ich zweifle nicht, dass es alle, welche über die Dinge unklar urteilen und nicht gewohnt sind, die Dinge nach ihrem ersten Grunde zu erkennen, schwer fallen wird, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen; weil sie nämlich keinen Unterschied machen zwischen den Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selber, und nicht wissen, auf welche Weise die Dinge hervorgebracht werden", und etwas weiter: „Würden dagegen die Menschen auf die Natur der Substanz genau achten, so würden sie die Wahrheit des 7. Lehrsatzes keinen Augenblick bezweifeln; ja, dieser Satz würde jedermann als Axiom gelten und zu den gemeinen Begriffen gezählt werden". Und wieder weiter: „Wenn jemand sagen würde: er habe eine klare und deutliche, d. h. wahre Idee von einer Substanz und zweifele trotzdem, ob eine solche Snbstanz existiere, so wäre das wahrlich ebenso, als würde er sagen, er habe eine wahre Idee und zweifele trotzdem, ob sie nicht falsch sei"[2].

[1]) Die Wiedergabe dieser und der anderen Stellen Spinozas geschieht nach Sterns Uebersetzung bei Reclam.

[2]) So kann auch Jos. de Maistre behaupten, dass jeder, wenn er nicht einfach Worte schwätzt, einen Begriff von Gott habe: „Celui qui dit: Je n'ai aucune idée de Dieu, se contredit lui-même sans le savoir; car c'est précisé-

Aus dem allen dürfte folgendes klar sein: a. Spinoza stützt sich in seinem Begriffe der Substanz auf die empirische Tatsache irgend eines Seins, allerdings ohne dieses besonders auszusprechen. b. Mit diesem Seinsbegriff ist ihm unmittelbar ein notwendiges, ungewordenes Sein, das er als causa sui auffasst, gegeben. c. Er betont, dass dieses Sein die Existenz begrifflich in sich schliesse. Das ist also die Wiederkehr des eleatischen Gedankens. Mit den Worten Falckenbergs [1]) würde Spinozas Gedankengang lauten: „Es würde ein Widersinn sein, zu behaupten, dass das Sein nicht sei, dass Gott oder die Substanz nicht existiere: er kann nicht anders denn existierend gedacht werden, sein Begriff schliesst sein Dasein ein. Ursache seiner selbst sein heisst notwendig existieren". Wie aber kommt Spinoza zu dem Begriffe der Ursache seiner selbst? Durch das erfahrungsmässige Sein, das nicht Ursache seiner selbst ist, das aber eben durch seine ursächliche Bedingtheit auf ein nicht ursächlich Bedingtes oder in sich selbst ursächliches Ding hinweist. Und dieser letztere Gedankengang muss, wenn man dem Philosophen gerecht werden will, mit in Betracht gezogen werden. Wenn Ueberweg [2]) sagt, dass Spinoza den „Nachweis der Realität der Objekte seiner Definitionen nicht erbracht" habe, so ist das auch hinsichtlich der Idee des Absoluten zutreffend, wenn man nur den Wortlaut in Betracht zieht; man muss aber auch die Voraussetzung betrachten, welche der Philosoph hinsichtlich dieser Idee macht, nämlich der Existenz eines empirischen Seins, und man wird dann bei näherer Betrachtung nicht abstreiten können, dass in dieser die Existenz eines Wesens eingeschlossen ist, das als absolut anzusprechen ist. Bei aller Kritik des spinozistischen Systems und seiner Methode muss man doch seinen Kern und Ausgangspunkt anerkennen.

7. Auch der geistvolle Leibniz hat dem ontologischen Argument Beweiskraft beigemessen. In den „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen" [3]) sagt er, es reiche „nicht hin, wenn man sich das

ment comme s'il disait, qu'il a une idée dont il n'a point d'idée" (Pensées phil., Éd. Valroger, III, I, 4). Man vergleiche auch, was H. Seuse im 55. Kap. seiner Lebensbeschreibung sagt: „Es ist eine wunderliche Blindheit menschlicher Vernunft, dass sie das nicht mag prüfen, das sie vor allem ansieht, und ohne das sie nicht mag erkennen. Ihr geschieht wie dem Auge; so dem ernst ist zu sehen die Mannigfaltigkeit der Farbe, so nimmt es dann nicht wahr des Lichtes, durch das es das andere allesamt sieht; oder sieht es das Licht, so nimmt es doch seiner nicht wahr. Also ist es um das Auge unseres Gemütes, so das ein Sehen hat auf dies und das Wesen, so verachtet es des Wesens, das da überall ein lauter einfältig Wesen ist, wie es ihm doch des ersten begegnet, und durch dessen Kraft es die anderen einnimmt, des nimmt es nicht wahr" (Ausgabe von Diepenbrock 1854).

[1]) A. a. O. 114.

[2]) III[10] (1907) 133 Anm.

[3]) Kleinere phil. Schriften Leibniz', übersetzt von Habs, Reclam 245 ff.

höchste Wesen vorstellt, um zu behaupten, dass man die Idee desselben habe, vielmehr muss bei dem oben erwähnten Beweise (dem ontologischen des Descartes) die Möglichkeit des vollkommensten Wesens entweder dargetan oder vorausgesetzt werden, damit der Schluss richtig sei. Indessen ist nichts wahrer, als dass wir sowohl die Idee Gottes haben, wie dass das höchste Wesen möglich, ja notwendig ist; der Beweis enthält jedoch keinen vollständigen Schluss und ist daher schon von Thomas von Aquino verworfen worden"[1]). Leibniz verlangt also von dem Argument, damit es schliesse, den ergänzenden Nachweis, dass in der Idee Gottes zugleich ihre Möglichkeit eingeschlossen sei; dann aber sei das Argument zutreffend. Aber es sei auch dann noch kein vollständiger Schluss, was für Thomas der Grund gewesen sei, es abzulehnen. Aus dem letzteren folgt, dass nach Leibniz' Ansicht bei dem Argument kein eigentlicher Beweis vorliegt, sondern eine Ausdeutung einer Definition. Aus der anderen Bemerkung aber: dass nämlich diese Ausdeutung nur dann zulässig sei, wenn der Begriff Gottes als möglich erwiesen sei[2]), ergibt sich, dass er unter dieser „Möglichkeit" etwas verstanden haben muss, was seinem Scharfsinn wirklich als Erkenntnisgrund für die Existenz Gottes auszureichen schien. Die Definition Gottes als des höchst Vollkommenen sieht er als Realdefinition, also als in sich möglich an, und folgert mit Descartes daraus die Existenz. Nun folgt aber offenbar nicht aus jeder Realdefinition die Existenz des betreffenden Dinges. Mit dem Gottesbegriffe als dem des notwendig Existierenden verhält es sich eben anders als mit allen anderen Begriffen. Der Herausgeber[3]) sagt zwar zu dem Gedanken des Philosophen: „Wollte man aber behaupten, bei Gott sei ausnahmsweise Gedachtwerden und Sein ein und dasselbe, so müsste man, abgesehen von der petitio principii, die dann in dem Beweise läge, auch zugeben, dass Nichtgedachtwerden und Nichtsein ein und dasselbe ist, und würde damit den ganzen Beweis wieder zunichte machen". Aber da hat er den Grundgedanken des ontologischen Argumentes gründlich missverstanden. Nach ihm ist nicht Gedachtwerden und Sein ein und dasselbe, sodass aus dem Nichtgedachtwerden auch ebensogut das Nichtsein gefolgert werden könnte, sondern das Gedachtwerden des notwendigen Seins ist eine Denknotwendigkeit, wenn überhaupt das Sein gedacht wird. Das eben ist der Sinn des ontologischen Argumentes: Aus dem Seinsbegriffe folgt mit logischer Notwendigkeit der Begriff eines notwendigen Seins. Also die Wirklichkeit des Seins (so folgt daraus) verbürgt auch die Wirklichkeit des notwendigen Seins[4]).

[1]) Ebenda 249.

[2]) Damit würde auch das Argument Gaunilos abgewiesen werden, da die Definition einer vollkommensten Insel keine Realdefinition ist.

[3]) A. a. O. Anm. 131.

[4]) Vgl. Bergson: „L'idée de néant" in „Revue phil. de la France et de l'Étranger" (1906) 449. Nach ihm ist das Nichts überhaupt undenkbar. Daher

Auch Leibniz ist dieses gedankliche Verhältnis offenbar nicht ganz klar gewesen, aber er hat es wie seine Vorgänger auf der gleichen Bahn intuitiv erkannt, und es wäre unbegreiflich, wie ein Mann von seinem Scharfsinn unter dem Argumente dasjenige verstanden haben sollte, was von den Kritikern darunter verstanden wird. Leibniz' Gedanke ist also, wenn wir ihn richtig verstehen sollen, dieser: Mit der Realdefinition eines Dinges ist seine innere Möglichkeit gegeben, mit der Realdefinition des notwendig Existierenden zunächst auch nur seine innere Möglichkeit. Aber weil, wenn es überhaupt ein Sein gibt, es auch ein notwendiges geben muss, so ist dieser Gedanke des notwendigen Seins, abgesehen von seiner Möglichkeit, auch noch denknotwendig, und zwar aufgrund der Erfahrung (denn aus der Erfahrung ist ja der Seinsbegriff). Da er also notwendig und möglich ist, so entspricht er der Wirklichkeit.

8. Entscheidend hat auf die Bewertung des ontologischen Argumentes die Kritik eingewirkt, welche Kant an dessen Cartesianischer Fassung geübt hat. Nach ihm gilt es als eine verlorene Mühe, in dem ontologischen Argumente noch irgend einen berechtigten Kern nachweisen zu wollen.

Aber auch Kant kann nur so viel Gewicht haben wie seine Gründe. Bekanntlich macht Kant auch dem kosmologischen Beweise den Vorwurf, dass er nur ein versteckter ontologischer sei. „Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusst sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden“ [1]). Er ist der Ansicht, dass der kosmologische Beweis mit seinem Schluss vom Notwendigen auf das ens realissimum nur eine Umkehrung des ontologischen vom ens realissimum auf ein notwendiges Sein sei. Nur diese Seite der Kritik geht uns hier näher an. Die Berechtigung der Kantischen Kritik liegt darin, dass es sich bei diesen „Beweisen“, wie schon angedeutet, nicht um Beweise im eigentlichen Sinne, sondern nur um Weckung eines notwendigen Begriffes handeln kann. Wenn wir kosmologisch aus dem Begriffe des ens necessarium auf den des realissimum schliessen, so haben wir dazu nur scheinbar eine grössere Berechtigung als zum umgekehrten Verfahren. Beide Begriffe sind bei genauerer Betrachtung gar nicht verschieden und gleich denknotwendig. Dieser eine denknotwendige Begriff des ens realissimum necessarium ist dem Denken gegeben mit dem des erfahrungsmässigen Seins überhaupt, durch einen Begriff, der zugleich und im gleichen Umfange Begriff und Erfahrung ist. Aber für den praktischen Erfolg, für die Weckung des Begriffes, ist es nicht gleichgültig, ob man vom ens realissimum (unter stillschweigender Voraussetzung des erfahrungsmässigen Seinsbegriffes) zum necessarium schreitet, also in der Reihe: erfahrungsmässiges Sein — allerrealstes Sein (Fülle des Seins) — notwendiges Sein, oder ob man umgekehrt verfährt in der Reihenfolge: erfahrungsmässiges Sein, — notwendiges Sein, — allerrealstes Sein. Auf die erstere Weise, die dem ontologischen Argumente entspricht, leuchtet die Notwendigkeit dieser

die Frage: „Weshalb existiert etwas?“ ein Pseudoproblem. Also der eleatische Gedanke.

[1]) Kritik der reinen Vernunft II. II. II, III 5 (Reclam S. 477 478).

Begriffsverbindung nicht ohne weiteres ein. Erst recht nicht dann, wenn in der Formulierung das Moment des erfahrungsmässigen Seins übergangen wird. In der zweiten Formulierung hingegen ist der Erfolg eher möglich. Der Grund dafür liegt darin, dass in der ersteren Formulierung der Inhärenzbegriff, das Prinzip der Identität, zur Anwendung kommt; in der zweiten Folge hingegen im ersten Teile (erfahrungsmässiges Sein — notwendiges Sein) der Kausalbegriff und das Prinzip des Widerspruches, im zweiten Teile (notwendiges Sein — allerrealstes Sein) ebenfalls das Prinzip der Identität. Für das Einsehen eines notwendigen Zusammenhanges aber eignet sich der letztere Weg mehr als der erstere, eben weil er die Form eines logischen Weiterschreitens hat. Es handelt sich bei beiden Wegen nur um einen Versuch, den eleatischen Grundgedanken zum Begriff zu bringen: Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht. Dabei hat der zweite Weg entschieden mehr Glück; er darf aber nicht, wie es von Kant geschieht, nun als ein eigener „Beweis" kritisiert werden, sondern er führt deshalb nicht zu etwas an sich Neuem, weil er nur die Erläuterung eines Begriffes ist, der mit der Erfahrung des Seins notwendig gegeben ist, zwar nicht notwendig in dem Sinne, dass jeder ihn haben müsse, aber so, dass er bei ausreichend eingehendem Denken unausweichlich ist.

Kant hat Recht[1]), wenn er einen „Beweis" bekämpfen will, aber Unrecht, wenn damit auch das ontologische Argument in seinem dargelegten Grundgedanken getroffen werden soll. Kant nennt das Argument[2]) „etwas ganz Unnatürliches und eine blosse Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen". Ja, wenn es sich um eine „willkürlich entworfene Idee" handelt, aber das ist in unserem Falle nicht so, sondern die Idee des vollkommensten Seins ist gleichwertig mit der des notwendigen Seins, und diese Idee hat wahrhaftig von Willkürlichkeit nicht die Spur an sich, sondern drängt sich jedem auf, der auch nur oberflächlich über die Dinge nachdenkt.

Kant wendet zunächst ein[3]): „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen". Als Beispiel nennt er das Dreieck: „Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. dass ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz ausserhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wollte"[4]). Dieser Satz vom Triangel sagt nicht, „dass drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da". In gleicher Weise, meint Kant, schliesse das ontologische Argument aus dem Begriffe der höchsten Realität auf ihre

[1]) Kritik der reinen Vernunft II, II, II, III 4.
[2]) Ebenda II, II, II, III 5 zu Anfang.
[3]) II, II, II, III 4. Bei Reclam 469.
[4]) Ebenda.

Wirklichkeit. Aber zwei Fehler finden sich in diesem Einwande Kants: a. Warum soll denn der Begriff der absoluten Realität ganz ausserhalb der Sphäre unseres Begreifens liegen? Man kann „ganz wohl" verstehen, „was man mit dem Begriff von ihr sagen will", nämlich die Realität, welche sich und alles Reale nach dem Satze vom zureichenden Grunde erklärt. Ueber die Reichweite des Ursachbegriffes lässt sich dabei allerdings mit Kant nicht streiten. b. Es verhält sich aber unser Begriff des allerrealsten Wesens auch ganz anders als der von Kant herbeigezogene Dreiecksbegriff. Gewiss sind die drei Winkel nur da unter der Voraussetzung, dass ein Triangel da ist. Ebenso würde auch bei dem Begriffe der höchsten Realität, wenn er sich wie der Begriff des Triangels und überhaupt wie andere Begriffe verhielte, nicht seine wirkliche Existenz gefolgert werden können. Nun aber ist der Seinsbegriff nicht nur Begriff, sondern auch zugleich Erfahrung; in ihm berührt sich reale und logische Ordnung; er ist der Punkt, an dem die Erfahrung zum Denken wird, und mit diesem Begriffe ist zugleich eingeschlossen der des allerrealsten Seins, eines Grund- und Urseins. Es ist mit dem erfahrungsmässigen Seinsgedanken zugleich der Begriff des grundsetzenden, d. h. des seinerklärenden Seins gegeben. Bezeichnen wir dieses nun als das allerrealste Sein, so wäre es nun weiter allerdings eine verkehrte Formulierung zu sagen: Aus dem Begriffe dieses Seins folgt, dass es existiert. Denn diese Existenz folgt nicht etwa, sondern sie ist mit ihm ohne weiteres gegeben, wenn der Begriff richtig erfasst wird. Die Folgerung geht nicht auf das Existieren, sondern auf das notwendige Existieren. Dass dies alles im Grunde nur Tautologie ist, liegt auf der Hand. Aber es soll sich ja auch nicht um einen Beweis handeln, sondern um ein dialektisches Vorgehen zur Weckung, nicht zur Demonstration einer Erkenntnis. Zugeben müssen wir allerdings Kant und allen Kritikern des ontologischen Beweises, dass die historischen Formulierungen des „Beweises" als solche falsch sind. Was aber betont werden sollte, ist dieses: dass der dem ontologischen Argumente zugrunde liegende Gedanke einer mit dem richtig verstandenen Seinsbegriff unmittelbar gegebenen Ueberzeugung vom Dasein eines Absoluten richtig ist.

Kant fährt fort[1]: „Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: Jenes kommt diesem notwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch, denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen

[1]) A. a. O. 419.

Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?" Gewiss, wenn man das Dasein des Absoluten aufhebt, so hebt man auch alle seine Prädikate auf. Aber das ist eben die Frage, ob dieses Dasein überhaupt aufgehoben werden kann. Bei der Aufhebung eines Begriffes fallen natürlich auch alle seine Bestimmungen, aber es handelt sich beim Seinsbegriff nicht um einen blossen „Begriff", sondern um etwas real Gegebenes. Es kann gar kein erfahrungsmässiges Sein gedacht werden, ohne dass zugleich ein Sein mitgedacht wird, das den ausreichenden Grund für jenes erfahrungsmässige Sein abgibt. Und so ist in dem erfahrungsmässigen Seinsgedanken sogleich notwendig der eines Seins gegeben, das einer Begründung nicht mehr bedarf, also absolut ist. Dieses Sein ist mit der Erfahrung des Seins, also mit der Tatsache des Seins gegeben, und man muss, wenn man für seine Existenz noch einen Beweis verlangt, auch ebenso gut verlangen, dass die unserer Erfahrung zugrunde liegende Wirklichkeit noch bewiesen werde. Nimmt man die auf Grund der Erfahrung gebildeten Begriffe als wahr, so muss man ebenso den auf Grund der Erfahrung mit Notwendigkeit vollzogenen Begriff eines alles andere begründenden Seins, eines Absoluten, als wahr annehmen. Kant ist ja nun allerdings auch von der Existenz der Dinge nicht überzeugt, aber das ist eine Verirrung, in welche ihm nur der folgen kann, der auch an seiner ja ebenso wie die übrigen Dinge, nämlich durch Erfahrung, begründeten Existenz zweifelt. Das Letztere steht ja jedem frei, nur soll er dann auch nicht mehr reden wie ein Lebender.

Kant sagt weiter[1]): „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet". Das ist richtig, wenn man ein Ding der blossen Möglichkeit nach dachte, so entsteht dieser Widerspruch. Aber der Begriff des ausreichenden Seins, des Allerrealsten ist ebensowenig nach der blossen Möglichkeit gedacht wie der Begriff eines Vaters im Anblicke des Sohnes. So gewiss es Väter gibt, weil es Söhne gibt, so gewiss gibt es ein allerrealstes Sein, weil es überhaupt ein Sein gibt.

Weiter sagt Kant[2]): „Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder ein synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müsste entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und als-

[1]) S. 471.
[2]) S. 471–72.

dann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikates, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen und im Prädikate wiederholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, dass das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt".

Wenn Kant zunächst meint, jeder Existenzialsatz sei synthetisch, so irrt er. Gesetzt auch, alle übrigen Existenzialsätze seien synthetisch, so ist doch der Satz: das Sein existiert ebensowenig synthetisch wie der Satz: Meine Erfahrung existiert. Beide sind nur der Form nach synthetisch. Und ebenso gewiss, wie mir mit meiner Erfahrung die Existenz der Aussenwelt gegeben ist, ebenso gewiss ist mir auch wieder mit dieser Aussenwelt die Existenz eines zureichenden Realen, eines allerrealsten Wesens gegeben. Man muss eben wie Kant den doch schon in den einfachsten Erfahrungsbestandteilen eingeschlossenen und daher gar nicht zu umgehenden Kausalitätsgedanken zu einem Hirngespinst machen, um dieser Folgerung zu entgehen. Dann aber soll man auch überhaupt das Denken einstellen.

Wir müssen also den Satz: „Gott existiert", trotz Kant, als einen analytischen bezeichnen. Nun sagt dazu Kant[1]), wenn der Satz analytisch sei, so komme durch das Dasein zu dem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; aber alsdann müsste entweder der Gedanke in dem Denkenden das Ding selber sein, oder es werde sein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, und alsdann sei das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlosssn, was eine „elende Tautologie" sei. Das stimmt, wenn ich von irgend einem anderen gedachten Ding die Existenz aussage, aber es stimmt nicht bei dem Begriffe des Absoluten. Denn bei diesem Ausnahmebegriff handelt es sich nicht um eine innere Möglichkeit, sondern um Wirklichkeit. Gewiss ist der Satz für sich betrachtet eine Tautologie; aber auch der Satz: Das Universum existiert ist eine solche. Es kommt hier nur darauf an, ob der Satz der Wirklichkeit entspricht. Wenn ich die beiden Sätze ausspreche: „Der Rappe ist schwarz", und „das Universum existiert", so sind beide Tautologien, und doch ist ein Unterschied dazwischen. Denn in dem ersteren Satze ist keine Beziehung zur Wirklichkeit gegeben; es ist darin nicht gesagt, ob ein Rappe auch

[1]) A. a. O. 471.

existiert[1]). — In dem zweiten Satze aber ist die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit gegeben, weil der Begriff des Universums zugleich Erfahrung ist. In dem Satze nun: „Das notwendige Sein existiert" haben wir einen Satz der zweiten Art. Zwar ist er auch tautologisch, da das Prädikat im Subjekte enthalten ist, aber dieser Subjektsbegriff ist nicht ein blosser Begriff mit innerer Möglichkeit, sondern mit Erfahrungswirklichkeit. Denn so gewiss es ein Sein gibt, gibt es auch ein notwendiges Sein.

Die bekannten Beispiele von dem Dreieck und den hundert gedachten und hundert wirklichen Talern sind darum durchaus unzutreffend, weil mit dem Begriffe des Dreiecks und des Talers noch nicht seine Wirklichkeit gegeben ist, wohl aber mit dem Begriffe des Seins. „Der Nerv des (ontologischen) Beweises", sagt K. Fischer[2]) in Darlegung des Kantischen Gedankens, „liegt darin, ob die Existenz ein logisches Merkmal bildet oder nicht ... Wäre die Existenz ein logisches Merkmal, so müsste sie sich zu dem Begriff wie jedes andere Merkmal verhalten, der Inhalt des Begriffes müsste ärmer werden, wenn wir die Existenz davon abziehen, reicher, wenn wir sie hinzufügen. Nun aber verändert sich der Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich dasselbe bloss vorstelle, oder ob es ausser mir existiert: Die Merkmale, die das Dreieck zum Dreieck machen, sind in beiden Fällen vollkommen gleich. So verhält es sich mit jedem Begriff, mit dem Begriffe Gottes ebenso wie mit dem eines Dreiecks. Daraus erhellt, dass die Existenz nicht zum Inhalte des Begriffes gehört, dass sie kein logisches Merkmal bildet, dass Existenzialsätze niemals analytische Urteile sind ... Der Begriff bleibt seinem Inhalte nach genau derselbe, ob er existiert oder nicht. Seine Existenz oder Nichtexistenz ändert nur sein Verhältnis zu unserer Erkenntnis. In dem einen Falle ist er ein Gegenstand unseres Denkens, in dem anderen ein Gegenstand unserer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Talern in allen seinen Merkmalen derselbe, ob ich die hundert Taler besitze oder nicht ..."

Dass der Nerv des Beweises in der Frage liege, ob die Existenz ein logisches Merkmal bilde, ist nicht vollständig richtig und bedarf insofern der Einschränkung, als höchstens bei einem eigentlichen Beweise hier der Fragepunkt liegen könnte. Als Beweis aber soll ja das Argument, wenn es auch Kant so vorlag, hier nicht aufgefasst werden. Bei der blossen Weckung eines Begriffes, der an sich die Ueberzeugung von der Existenz Gottes mit sich bringt, braucht die Existenz nicht ein logisches Merkmal zu bilden in dem

[1]) Auch in dem angeführten Beispielsatze ist eine gewisse, aber anders geartete Beziehung zur Wirklichkeit vorhanden, die darin ihren Grund hat dass jeder Begriff, der nicht chimärisch ist, aus der Wirklichkeit geschöpft ist. Man kann sich keinen Rappen denken, wenn er nicht irgendwo einmal wahrgenommen wurde. Aber hier fällt Wahrnehmung und Begriff nicht zusammen, wie es bei dem Satze der Fall ist: „Das Seiende existiert". Denn dieser Satz kann nur ausgesprochen werden auf Grund und in Gemeinschaft mit dem Selbstbewusstsein, das die Erfahrung des eigenen Ichs, also eines Seienden ist.

[2]) Gesch. d. neueren Phil. III (1889) 506.

Sinne, wie Kant und Fischer es hier meinen, also in dem Sinne, dass der Begriff ärmer werden müsste, wenn man die Existenz davon abzöge; sondern es ist nur erforderlich, dass in dem Begriffe die Existenz irgendwie eingeschlossen ist. Dass aber das Existenzmoment für den Begriff nicht ganz belanglos ist, wurde schon angedeutet, und wir müssen das gegen Kant und Fischer schon deswegen behaupten, weil, abgesehen von den chimärischen, überhaupt kein Begriff denkbar ist, ohne dass er aus der Erfahrung abstrahiert wäre, mit anderen Worten, dass ihm irgendwie das Merkmal eines Existierens anhafte. Gerade das von Kant herbeigezogene Beispiel vom Dreieck kann es veranschaulichen. Ein „bloss vorgestelltes Dreieck" gibt es gar nicht, weil jeder Dreiecksbegriff voraussetzt, dass wenigstens seine Elemente irgendwo und wann einmal durch die Erfahrung gegeben worden sind. Es ist nicht irgend ein willkürlich gedachter Begriff, sondern eine Abstraktion. Es ist also an sich zwar richtig, dass es für den Begriffsinhalt des Dreiecks gar nichts verschlägt, „ob ich dasselbe bloss vorstelle, oder ob es ausser mir existiert", wie es auch für den Begriff Mensch inhaltlich nichts ausmacht, ob ihm ein Wirkliches entspricht oder nicht. Aber wenn ein reales Dreieck oder ein Mensch nie für sich existiert haben, kann ich auch keinen Begriff von ihnen haben, und insofern steckt doch in jedem „bloss gedachten" Begriffe das Existenzmoment.

Also schon hier liegt in Kants Deduktion ein Fehler: er wird aber noch bedeutender dadurch, dass er annimmt, es verhalte sich „mit dem Begriffe Gottes ebenso wie mit dem eines Dreiecks". Es wurde schon gezeigt, dass es sich beim Begriffe des Seins, mit dem doch der Begriff des absoluten Seins nach unserer Auffassung notwendig gegeben sein soll, eben nicht um einen „blossen" Begriff wie beim Dreieck oder Menschen handelt, sondern um einen Begriff, der zugleich seinem ganzen Inhalte nach Erfahrung ist. Der Satz: „Die Existenz gehört nicht zum Inhalte des Begriffes, und bildet kein logisches Merkmal", kann also schon hinsichtlich jeden beliebigen Begriffes missverstanden werden, hinsichtlich des Seinsbegriffes aber ist er direkt falsch Das Existenzmoment fügt zwar einem Begriff wie Dreieck, Mensch usw. inhaltlich nichts Neues hinzu, eben weil es allen nicht chimärischen Begriffen ohnehin gemeinsam ist, und weil es sich bei dem Begriff um Abgrenzung gegenüber anderen Dingen handelt, wozu natürlich ein allen gemeinsames Moment nicht in Betracht kommen kann. Aber es steckt darum doch in jedem der Erfahrung entsprechenden Begriffe. So unterscheidet sich z. B. der Begriff Mensch von dem Begriffe Engel oder Dämon, und dass der Unterschied zwischen beiden Arten von Begriffen für die Erkenntnis von der grössten Bedeutung ist, springt in die Augen. Spielt er nun aber schon in jedem realen Begriff eine solche Rolle, so erst recht in dem Seinsbegriff, dessen wesentlichen Inhalt es ausmacht als Erfahrung.

Darum ist es auch nicht wahr, dass Existenzialsätze niemals analytisch seien. Wenn ich sage: Der Esel des Herrn X. existiert (nämlich jetzt), so haben wir scheinbar ein synthetisches Urteil, da es etwas Neues vom Subjekt auszusagen scheint; denn es gehört nicht, so könnte man sagen, zum Begriffe eines konkreten Esels, dass er jetzt existiert. Wohl aber gehört dazu, dass er irgendwo und wann einmal existiert hat, weil er sonst auch nicht gedacht werden könnte. Der Grund, weshalb dieses Urteil synthetisch ist, läge also

darin, dass die Existenz nicht absolut, sondern zeitlich bedingt von dem Subjekte ausgesagt wird. Sage ich hingegen: Der Mensch existiert, und nehme Mensch im allgemeinen Sinne, oder sage ich: Das Licht existiert, oder die Kraft existiert; so scheint die Existenz in einem weiteren Umfange ausgesagt, insofern hier das Existieren nicht nur für eine beschränkte, einem Individuum angepasste Zeit ausgesagt wird, sondern für eine Dauer, die so lange gilt, als die Art oder das physikalische Gesetz andauert. Indessen ist auch diese Gültigkeitsdauer des Urteils keine unendliche, weil doch einmal die Zeit eintreten wird, oder einmal die Zeit war, in der es nicht wahr war oder sein wird, dass der Mensch oder das Licht existiert. Da nun aber diese Sätze, wie gezeigt, nicht immer und unter allen Umständen wahr sind, so folgt daraus, dass ihre Eigenschaft als wahre synthetische Sätze nur so lange und dann ihnen eignet, als sie mit Rücksicht auf diese Zeitdauer ausgesagt werden. Nehme ich etwa den Satz: Das römische Reich existiert, so wird durch das „existiert", das ja durchaus unzutreffend ist, obwohl es einmal wahr war, dem Subjekte rein formal etwas hinzugefügt, material und sachlich aber durchaus nicht, ebensowenig als in dem Urteil: Der Rappe ist weiss, dem Subjekte etwas hinzugefügt wird. Wer aber in der Zeit des wirklichen römischen Reiches den obigen Satz aussprach, der sagte material nicht ein synthetisches, sondern ein analytisches Urteil aus, denn in seinem Begriffe war die Existenz insofern eingeschlossen, als er ihn gar nicht vollziehen konnte, ohne die Voraussetzung und das logische Miteinbegreifen seiner Existenz. Ohne dieses Miteinbegreifen wäre der Begriff unwahr gewesen. Daraus ergibt sich, dass jedes Existenzialurteil zwei Seiten hat. Es ist seiner Form nach zwar synthetisch, aber seinem Inhalte nach analytisch. Die Existenz ist in jedem realen Begriff enthalten; sie tritt beim Denken nur deswegen nicht in die Erscheinung, weil sie eben als unterscheidendes Merkmal nicht in Betracht kommen kann. Als synthetisch erscheint die Existenz in einem Existenzialurteil nur deswegen, weil die Dinge, von denen sie ausgesagt werden kann, nicht dauern, hingegen der Begriff ohne die Dinge zu dauern scheint.

Wenden wir diese Erkenntnis auf den Satz an: Gott existiert, so zeigt sich sofort, da es dem Begriffe Gottes durchaus widerspricht, einmal nicht zu sein, dass dieser Satz auch nicht einmal formal synthetisch sein kann, sondern rein analytisch ist. Aber noch ein anderer Gedankengang führt zu demselben Ausgang. Nehmen wir auch an, die Existenzialsätze seien schlechthin synthetisch, so sind sie als solche doch nur wahr, wenn bei den werdenden und wieder vergehenden Dingen die Existenz derselben auf die Zeit ihrer wirklichen Existenz eingeschränkt wird. Ein ohne diese Einschränkung ausgesagter Existenzialsatz ist unwahr und unsinnig. Nun aber schliesst der Satz: Gott existiert, eine solche Einschränkung begrifflich aus; er muss also, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, analytisch sein. Dass es sich aber bei diesem Urteil nicht um eine sinnlose Tautologie handelt, sondern um die Verdeutlichung eines in und mit der Erfahrung gegebenen notwendigen Begriffes, wie in dem eleatischen Satze: Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht, wurde schon oben erklärt.

Auf einer früheren Stufe seiner Entwicklung hat Kant übrigens selber über das ontologische Argument viel richtiger gedacht, indem er es, aller-

dings in berichtigter Fassung, als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ aufstellte [1]). In den Beweisen vom Dasein Gottes sei der Begriff Gottes schon vorausgesetzt, und sie seien darum nichtssagend. Es sei zu beweisen, dass etwas Realgrund sei, nicht aber, dass aus dem Realgrund etwas folge. Es solle nicht bewiesen werden, dass Gott existiere, sondern dass etwas existieren müsse, das notwendig nichts anderes als Gott sein könne. Der neue Beweis Kants soll den wahrhaft kosmologischen mit dem wahrhaft ontologischen Gedanken vereinigen. Kant will ausgehen von dem Begriff des Möglichen: Etwas sei möglich formell durch seine Widerspruchslosigkeit, materiell durch die Tatsache, dass überhaupt etwas existiere. Wenn eine von beiden Voraussetzungen fehle, gebe es überhaupt keine Möglichkéit, sondern die absolute Unmöglichkeit. Folglich müsse etwas als Realgrund des Möglichen existieren. Da nun die Nichtexistenz dieses Realgrundes unmöglich sei, so sei er schlechthin notwendig. Dieser Beweis ist also ontologisch. Kant sah auf dieser früheren Stufe seines Denkens die Bedeutung dieses Argumentes darin, dass er das kosmologische Argument begründen könne. Denn aus dem einen Realgrund aller Möglichkeit folge die Einheit des Universums, und diese sei der Beweisgrund für den kosmologischen Gedanken.

Man sieht nach dem oben Ausgeführten, dass es sich hier um nichts anderes handelt, als um denselben Gedanken, der bei den Eleaten nach Ausdruck ringt, und der nach unserer Auffassung auch den Verteidigern des ontologischen Beweises in seinen historischen Formen vorgeschwebt hat.

9. Wenn wir zusammenfassen, so ist folgendes das Resultat unserer Gedankengänge: Die beiden grossen Eleaten haben bereits den Gedanken erfasst, dass die Existenz eines absoluten Seins, der Gottheit, sich ohne weiteres aus der Tatsache der Existenz irgend eines Seins ergibt. Dabei ist ihnen allerdings das Sein, aus welchem sie die Existenz des Absoluten gewissermassen schliessen (denn in Wirklichkeit handelt es sich nicht um einen Schluss, sondern um eine unmittelbare Erkenntnis), das Denken. „Denken und Sein ist eines“. Xenophanes fasst dabei sein Absolutes mehr, Parmenides weniger persönlich.

Indem Anselm den ontologischen „Beweis“ einführt, geht er zurück auf den Gedanken der Eleaten. Aber wie jene für die Mehrheit der Denker unverständlich waren, auch selber noch unklar sahen und in der Formulierung ihrer Ansichten über das Ziel hinausschossen, so gelingt es auch Anselm nicht, seine Intuition begreiflich zu machen. Der schwerste Fehler, den er dabei begeht, beruht darin, dass er einen „Beweis“ in syllogistischer Abfolge der Begriffe geben wollte, während es sich in dem, was er wollte, um eine so unmittelbare Erkenntnis handelt, dass sie gar nicht in einen

[1]) Vgl. Fischer a. a. O. Kap. 13.

eigentlichen Schluss gekleidet werden kann. Hegel sagt ganz mit Recht: „Sein Beweis enthält den Mangel, dass er nach formell logischer Weise gemacht ist“ [1]). Der Gedanke: Es existiert ein Absolutes, weil überhaupt irgend etwas existiert, ist eine ganz unmittelbare Erkenntnis, ein Zusammenhang korrelater Begriffe. Bemerkenswert ist hierbei, dass auch bei Anselm sich wie in ähnlicher Weise bei den Eleaten die Erfassung des Absoluten auf das Denken stützt. Es gibt ein Absolutes, weil es ein Gedachtes gibt. Aber während die Eleaten Sein und Denken überhaupt gleichsetzen (allerdings im Hinblick auf das Absolute), stellt Anselm, durch das Bedürfnis nach einem Syllogismus bewogen, eine Beziehung zwischen dem gedachten Absoluten und dem wirklichen Absoluten her. Man könnte sein Argument formulieren: Weil es ein Absolutes in intellectu gibt, gibt es auch ein Absolutes in re. In seiner Formulierung nun bewirkt er, dass man schliesst: Weil es ein gedachtes Absolutes gibt, gibt es auch ein wirkliches, was natürlich unrichtig ist. Was aber Anselm intendiert, ist dieses: Weil es ein Vollkommenstes in intellectu gibt, also auch einen Intellekt, ein wirkliches Seiendes, so gibt es auch ein wirklich Seiendes, das ausreichender Erklärungsgrund für den Intellekt ist, und als solches stellt sich dem Intellekte eben das Vollkommenste dar; das absolut Vollkommene ist also ein Denknotwendiges aufgrund der Erfahrung und daher ein Wirkliches.

Trotz aller Bekämpfung stützen sich nachfolgende Denker immer wieder auf dieses Argument. Descartes bringt eine neue Formulierung, die eben, weil sie ein Schluss sein soll, auch wieder verfehlt ist. Aber die ihr zugrunde liegende Intuition ist durchaus richtig. Spinoza vermeidet die Schwierigkeit des Schlusses, indem er ganz im Sinne des ontologischen Gedankens die Gottheit als gegeben an die Spitze seiner Ethik stellt. Damit nähert er sich der eleatischen Formulierung, die auch apodiktisch den Satz hinstellt: Des Seiende ist. Leibniz geht schon mit seiner Unterscheidung der Real- und Nominaldefinition auf die Schwierigkeit in etwa ein, allerdings ohne sie zu lösen. Auch bei ihm ist noch nicht klar ersichtlich, was den Kern des Argumentes ausmacht, nämlich der Gedanke: Weil es ein Seiendes überhaupt gibt, gibt es auch ein Absolutes.

Kants Kritik trifft das, was am ontologischen Argumente sterblich ist, wirklich zu Tode, nämlich die Formulierung als Schluss. Seine Kritik übersieht aber, was ihm in früherer Zeit doch selber einleuchtend war, die lebendige Seele dieses Argumentes, seine Intuition, den Gedanken, dass eben aus dem Begriffe des Seins ohne weiteres ein absolutes Sein folgt, oder vielmehr mit der Erfahrung des Seins ohne weiteres gegeben ist, dass Seinserfahrung und Seinsgedanke sich decken, weil auch der Begriff, das in intellectu esse, und zum mindesten der Intellekt, das Ich, selber

[1]) Hegel, Gesch. der Philos. III (1836) 167.

ein Seiendes ist, das undenkbar ist ohne eine ausreichende Erklärung, d. h. ein Absolutes. In anderem Sinne, nämlich nicht in pantheistischem, kann man sich bezüglich der Kantischen Kritik an unserem Argumente Hegels Worte zu eigen machen: „. . . Es ist dies auch gar keine Neuigkeit, dass sie verschieden sind (nämlich Denken uud Sein), das wusste Anselm ebenso gut . . . Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es noch jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Absoluten".

Das Durchdenken der Kantischen Kritik führt aber noch zu einer anderen Erkenntnis, nämlich, dass auch der kosmologische Beweis imgrunde ebenso wenig ein Beweis im eigentlichen formalen Sinne sei, wie der ontologische, dass vielmehr beide nur eine psychologische Methode bedeuten, um den denknotwendigen Begriff des absoluten Seins und die Einsicht in seine Denknotwendigkeit auszulösen. Dabei bleibt das certo cognosci posse des Vatikanums durchaus bestehen. Denn die Erkenntnis aufgrund dieser „Beweise" ist eine durchaus gewisse, wenn sie nämlich erreicht wird; und die demonstratio ist durchaus geeignet, diese Erkenntnis zu erzeugen. Nur handelt es sich dabei nicht um einen formalen Beweis nach mathematischer Art oder überhaupt nach Art eines Syllogismus, vielmehr bleibt die Möglichkeit offen, dass ein Mensch, und vielleicht viele Menschen, nicht zu dieser Erkenntnis gelangen; denn bei aller Selbstverständlichkeit des einmal gefassten Gedankens kann doch sein wirkliches Ergreifen verhindert werden durch ungenügende geistige Begabung oder durch eine — vielfach auf moralischer Ursache beruhende — Schwächung des Intellektes.

Welchen Teil der aristotelischen Politik hat der hl. Thomas von Aquin selbst kommentiert?

Von Prof. Dr. M. Grabmann in Wien.

Die Frage, wie weit sich der Politikkommentar des hl. Thomas von Aquin erstreckt, und wo die Arbeit seines Schülers und Fortsetzers Petrus von Alvernia beginnt, hat in alter und neuer Zeit die Kritiker beschäftigt und bis zur Stunde noch keine entscheidende Lösung gefunden.

Die Hauptquellen für die Erörterung dieses literar-historischen Problems sind die ältesten Verzeichnisse der Werke des hl. Thomas und allenfallsige Bemerkungen in den Handschriften des thomistischen Kommentars zur Politik. Was nun die ältesten Zusammenstellungen der Schriften des Aquinaten betrifft, so nennen Wilhelm von Tocco[1]) und Nicolaus Trivetus[2]) unter den Werken des hl. Thomas den Politikkommentar überhaupt nicht. Tolomeo von Lucca[3]) und der Stamser Katalog[4]) geben keine Zahl der von Thomas selbst erklärten Bücher dieser aristotelischen Schrift an. Der von Mandonnet hochgeschätzte und zum Kanon für die Bestimmung der echten Thomasschriften gemachte offizielle, für die Zwecke des Heiligsprechungsprozesses angefertigte Katalog eignet dem Aquinaten einen Kommentar: „Super quatuor libros Politicorum" zu[5]). Das gleiche tut der sehr verlässige Dominikanerchronist Bernard Guidonis in einer nicht vor Ende 1318 und nicht nach 1321 geschriebenen Thomasvita[6]). Auch in einem noch ungedruckten Rotulus der Werke des hl. Thomas, der im Cod. Vat. Lat. 813 fol. 13r ungefähr aus derselben Zeit wie die genannten Quellen uns erhalten ist, erscheint Thomas als Verfasser des Kommentars „super quattuor polithicorum". Die ältesten Verzeichnisse der Werke des hl. Thomas geben sonach ihr Zeugnis dahin ab, dass Thomas die ersten vier Bücher erklärt habe, und somit mit Beginn des fünften Buches die Erklärung Peters von Auvergne beginne.

Die handschriftliche Ueberlieferung des thomistischen Politikkommentars hat bisher keine systematische Durchprüfung erfahren und deshalb für unsere Frage noch kein vollgültiges Zeugnis zur Verfügung gestellt. Quétif-

[1]) P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin[2], Fribourg (Suisse) 1910, 80.

[2]) Ibid. 49. — [3]) Ibid. 61. — [4]) Ibid. 93. — [5]) Ibid. 31. — [6]) Ibid. 69.

Echard[1]) verweisen auf eine dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehörige Pariser Handschrift (Cod. reg. 4752 — jetzt Cod. biblioth. nat. lat. 4752). In dieser Handschrift steht am Schluss von lect. VI des dritten Buches die Bemerkung: „Explicit sententia libri politicorum". Am Schluss des ganzen Kommentars lesen wir: „Expliciunt scripta super libros politicorum edita a magistro Petro de Alvernia". Es legt sich uns der Gedanke nahe, die erstere nach lect. VI des III. Buches stehende Notiz sei der Grenzstein zwischen dem Arbeitsgebiet des hl. Thomas und demjenigen des Petrus von Alvernia. Auf handschriftliche Anhaltspunkte verweist auch der Dominikaner Theophilus von Cremona, der 1471 zu Venedig die Aristoteleskommentare des hl. Thomas auf der Grundlage verschiedener Codices edierte und im Vorwort über den Politikkommentar sich also äusserte: „In duos solummodo Politicorum cum maiore parte tertii: hos namque solos reperi Divum Doctorem accuratissime commentasse, licet nonnulli asserant ipsum in omnes Politicorum libros commentaria edidisse. Sed si sic volunt, referant obsecro, unde tanta obrepsit commentariis diversitas post dimidiati Tertii libri commentationem". Leider verabsäumt es Theophilus von Cremona, uns in die handschriftliche Grundlage und Voraussetzung seiner These näher einzuweihen. Quétif-Echard haben sich denn auch mehr durch das Zeugnis des Bernard Guidonis und anderer alter Quellen als durch die handschriftlichen Anhaltspunkte bestimmen lassen und eines abschliessenden Urteils in der Frage sich vorsichtig enthalten: „Tamen propter auctoritatem tot testium, qui communiter asserunt sanctum Thomam in quattuor priores libros scripsisse, peritiorum ordinis virorum diligentiori disquisitioni et arbitrio id totum visum est relinquendum". De Rubeis schliesst sich dieser Anschauung an[2]).

In neuerer Zeit hat mit dem steigenden Interesse an der Staatsphilosophie des hl. Thomas auch die Frage nach der Authentizität seines Politik-Kommentars eine mannigfache Erörterung gefunden.

Ch. Jourdain hat die Ansicht ausgesprochen, dass Petrus von Alvernia die letzten vier oder fünf Bücher des Politikkommentars nach Aufzeichnungen des hl. Thomas abgefasst habe[3]). So haben denn auch Antoniades[4]), J. J. Baumann[5]) und Goedeckemeyer[6]) schliesslich den ganzen Politik-

[1]) Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I 286 sq.

[2]) B. de Rubeis, Dissertationes Criticae in S. Thomam Aquinatem, diss. 23 cap. 3 (S. Thomae Aquinatis Opera omnia. Editio Leonina I), Romae 1882, CCLXIII.

[3]) Ch. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, I 80 sqq.

[4]) Antoniades, Die Staatslehre des Thomas von Aquino, Leipzig 1890, 7.

[5]) J. J. Baumann, Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin. Ein Nachtrag, Leipzig 1909, 1—75.

[6]) Goedeckemeyer, Die Staatslehre des Thomas von Aquino, Preussische Jahrbücher Bd. 113 (1903), 402 f.

kommentar als geistiges Werk des hl. Thomas angesehen. Auch J. Zeiller[1]) scheint dieser Auffassung zuzuneigen. J. J. Baumann möchte in moderner Weise unseren Politikkommentar so überschreiben[2]): „Thomas Aquinos' Kommentar zur Politik des Aristoteles, die vier ersten Bücher von ihm selbst verfasst, die vier letzten nach seinen mündlichen Vorträgen herausgegeben von seinem Schüler Petrus Alvernas".

Baumann beruft sich hier auf andere sogenannte Reportata, auf Nachschriften, Kolleghefte, welche Reginald von Piperno aufgrund der mündlichen Lehrvorträge seines Meisters und Freundes angefertigt hat. Aber es handelt sich da vorzugsweise um exegetische Schriften. Vom Johanneskommentar ist dies ja in zahlreichen Handschriften beglaubigt. Thomas hat als Professor der Theologie in seinen ordnungsgemässen Vorlesungen die hl. Schrift erklärt, die ja das eigentliche Lehrbuch und Handbuch der Theologie gewesen ist[3]). Da waren Nachschriften seiner mündlichen Vorträge ja sehr gut möglich. Aber seine Aristoteleskommentare sind schwerlich aus seinen Vorlesungen hervorgegangen, da ja Thomas nie Professor der Artistenfakultät gewesen ist.

Indessen besteht doch die Möglichkeit, dass Petrus von Alvernia nach schriftlichen Aufzeichnungen und Entwürfen des Aquinaten dessen Politikkommentar zu Ende geführt hat. Die Anhänger der Anschauung, dass Petrus von Alvernia eine thomistische Vorlage, gleichviel ob eine schriftliche oder mündliche, für seine Fortsetzung des Politikkommentars verwertet habe, berufen sich vornehmlich auf innere Kriterien, auf Aehnlichkeit der Methode, der Gedanken, des Stiles. Baumann hat in diesem Sinne ein ziemlich umfassendes Material an Texten gesammelt. Doch sind diese Beweise aus Vergleichung des Stiles, der Methode usw. gerade bei scholastischen Werken von sehr verfänglicher und zweifelhafter Natur. Bei der Gleichförmigkeit der Darstellungsweise und grossenteils auch der Gedankenwelt in der entwickelten Scholastik, bei dem Zurücktreten individueller Momente usw. ist es sehr leicht, Aehnlichkeiten aufzufinden und aufzuhäufen. Am leichtesten ist dies überdies bei der Kommentierungsliteratur, da die mittelalterlichen Kommentatoren ihren eigenen Standpunkt tunlichst zurückdrängten und sich vielfach mit der Rolle eines Referenten über den Gedankengang des erklärten Buches begnügten. Bei dem innigen Verhältnis zwischen Thomas von Aquin und seinem „fidelissimus discipulus" Petrus von Alvernia ist es doppelt verständlich, dass der Schüler sich in Methode und Ideen des gefeierten Lehrers hineingelebt hat, und dass so seine eigenen Aristoteleskommentare eine etwas thomistische Physiognomie angenommen haben.

[1]) J. Zeiller, L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin, Paris 1910, 2 sqq.

[2]) A. a. O. 71.

[3]) Vgl. H. Denifle, Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris? Revue thomiste II (1894) 149—162.

Wenn man Echtheitsfragen scholastischer Werke aus inneren Kriterien heraus, aus Stilvergleichung usw. entscheiden will, muss man durch fortwährendes und sorgsames Studium der verschiedenen Scholastiker seinen Blick geschärft haben und fein sehen können. Bei systematischen scholastischen Arbeiten können solche Beobachtungen noch eher gemacht werden als bei Kommentaren. Doch werden auch hier recht häufig Behauptungen, die im Lichte solch innerer Kriterien recht annehmbar erscheinen, durch äussere Zeugnisse, denen das entscheidende Wort zusteht, umgestossen.

Uebrigens ist bei näherem Zusehen die Aehnlichkeit zwischen der Arbeit des hl. Thomas und derjenigen seines Fortsetzers keineswegs eine so überzeugende, wie Ch. Jourdain und nach ihm J. J. Baumann gemeint hat.

G. v. Hertling, der am gründlichsten von allen dieser Frage nachgegangen ist [1]), hat aufgrund sorgfältiger Untersuchung markante Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise und Methode zwischen Thomas und Petrus von Alvernia feststellen können und damit die Aeusserung Ch. Jourdains, wornach in Methode, Inhalt und selbst Stil zwischen Anfang und Schluss des Politikkommentars keinerlei Unterschied bemerkbar sei, als unrichtig erwiesen. G. v. Hertling macht ausserdem darauf aufmerksam, dass diese Verschiedenheit schon nach dem Einschnitt, den die Notiz der von Quétif-Echard angezogenen Pariser Handschrift (lib. III lect. 6) macht, in Erscheinung tritt. Hierdurch würde auch die These des Theophil von Cremona bestätigt, die ja der etwas unbestimmten Notiz der Pariser Handschrift mehr Relief verleiht. G. v. Hertling macht noch auf einen anderen, sehr auffallenden Umstand aufmerksam. Thomas hat in seiner theologischen Summe rund 124 Zitate aus der aristotelischen Politik angebracht, wovon nur 15 über den bezeichneten Einschnitt hinausliegen. „Dass sich die auffallende Zurücksetzung der späteren Kapitel aus dem Inhalt erkläre, wird niemand behaupten, dem die Art und der Umfang bekannt ist, in welchem die mittelalterlichen Lehrer ihre Darstellungen durch Anführungen von Auktoritäten zu stützen oder zu schmücken pflegen. Vielmehr scheint mir die naheliegende Erklärung die zu sein, dass dem Verfasser nur jene früheren Partien so vollkommen geläufig waren, dass ihm an passender Stelle sofort ein Zitat zur Hand war. Hierin könnte man aber wieder eine Bestätigung dafür finden, dass es eben nur diese Partien waren, welche er einer eingehenden Bearbeitung unterworfen hatte“ [2]). G. v. Hertling bringt sonach neue Argumente für die These des Theophil von Cremona, will aber trotzdem keine endgültige Entscheidung geben. „Ein abschliessendes

[1]) G. v. Hertling, Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter. Rheinisches Museum 1884, 446 ff. Jetzt: G. v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 20—31.

[2]) A. a. O. 29.

Urteil wird sich hier nur aufgrund des gesamten handschriftlichen Materials ergeben".

Schon vor G. v. Hertlings eindringenden Untersuchungen hat N. Thoemes [1]) wieder die Behauptung vertreten, dass Thomas nicht die ersten vier Bücher der Politik erklärt habe, sondern dass seine Erklärung mit lect. 6 des dritten Buches abschliesse. Thoemes stützt sich dabei nur auf die von Quétif-Echard mitgeteilten Anhaltspunkte, auf die Notiz in der bewussten Pariser Handschrift und auf die Aeusserung des Theophilus von Cremona. An Thoemes haben sich, ohne die Frage selbständig nachzuprüfen, Maurenbrecher [2]), Vilmain [3]), auch Mausbach [4]) angeschlossen.

In neuester Zeit ist P. Mandonnet wieder entschieden für die Autorschaft des hl. Thomas an den vier ersten Büchern der Politik eingetreten. Die Aufstellung des Theophil von Cremona dünkt ihm als nicht sonderlich wahrscheinlich, da ja das Zeugnis der alten Kataloge der Werke des hl. Thomas ihm die vier ersten Bücher zuweist [5]). Der Anschauung Mandonnets folgt auch sein Ordensgenosse B. C. Kuhlmann [6]): Da die Forschungen Mandonnets über die echten Schriften des hl. Thomas mit vollem Recht sich eines hohen Ansehens erfreuen, so schien auch in dieser Frage das letzte Wort gesprochen zu sein. Ich habe auch in meiner Abhandlung über die Aristoteleskommentare des hl. Thomas mir Mandonnets Urteil zu eigen gemacht [7]), da mir ebenfalls die Auktorität der alten Kataloge, besonders des offiziellen Katalogs zu überzeugend erschien, und ich ausserdem noch das Zeugnis des Cod. Vat. lat. 813 fol. 12^{r} neu hinzufügen konnte.

Doch da machte ich unlängst in einem Codex der Bibliotheca Rossiana, die bekanntlich dem Jesuitenkolleg in Lainz bei Wien gehört, eine Entdeckung, welche die Frage nach dem Umfang des von Thomas selbst herrührenden Teiles im Politikkommentar endgültig entscheidet. Es ist Cod. IX 259, dessen Schriftcharakter auf das beginnende 14., wenn nicht schon auf das endigende 13. Jahrhundert hinweist. Es lassen sich ja bekanntlich die Zeitgrenzen bei nichtdatierten scholastischen Handschriften

[1]) N. Thoemes, Commentatio literaria et critica de S. Thomae Aquinatis operibus etc., Berolini 1874, 32.

[2]) M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898, 24.

[3]) J. Vilmain, Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Auffassung, Leipzig 1910, 16.

[4]) J. Mausbach, Artikel Thomas von Aquin im Kirchenlexikon XI 1634.

[5]) Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin 45 Anm. 1.

[6]) B. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim Hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, 96 f.

[7]) M. Grabmann, Les Commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain III, Louvain 1914, 235.

nicht so genau bestimmen. In der Notiz, die in dieser Handschrift unsere Frage löst, ist der hl. Thomas als Frater Thomas bezeichnet, ein Beweis dafür, dass diese wichtige Bemerkung aus der Zeit vor seiner Kanonisation (1323) stammt. Wir haben hier aber ein Zeugnis vor uns, das mindestens so alt ist als der offizielle Katalog, oder die Thomasvita des Bernardus Guidonis. Diese Handschrift enthält u. a. auch den Ethik- und Politikkommentar des Aquinaten. Im Politikkommentar steht nun auf fol. 121r folgende Bemerkung: „Usque huc scilicet usque ad septimum capitulum libri tertii politicorum fecit frater Thomas de aquino ordinis predicatorum. Magister autem Petrus de Alvernia complevit totum scriptum politicorum. Sed non incepit ubi frater Thomas dimiserat, sed incepit a principio ipsius libri tertii, cuius principium est: Ei autem qui de politia. Et sic facit hic duplicata sex capitula ipsius libri tertii, scilicet prima sex usque ad septimum quod incipit: Sumendum autem primo etc. Explicit ergo scriptum thome super libros duos primos politicorum et super sex prima capitula libri tertii". Die unmittelbar dieser Notiz vorausgehenden Schlussworte des thomistischen Textes lauten: „eis propter libertatem". Es ist dies genau der Schluss der lect. 6 des dritten Buches unseres Politikkommentars. Der unmittelbar darauf folgende Aristotelestext, den Thomas nicht mehr erklärt hat, beginnt wörtlich, wie dies auch unsere Lainzer Notiz angibt: Sumendum autem primo. Der Abschluss des in lect. 6 von Thomas noch erklärten Aristotelestextes entspricht dem Schluss von Kapitel 8 des dritten Buches der aristotelischen Politik. Der griechische Schlusssatz lautet: *δι' ἃς αἰτίας ἀμφισβητοῦσιν ἀμφότερα τῆς πολιτείας*, dem in der lateinischen Uebersetzung des Wilhelm von Moerbeke der Text entspricht: propter quas causas altercantur utrique de politia[1]).

Die Notiz in unserem Lainzer Kodex fasst die sechs Aristotelesabschnitte, die in den sechs ersten Lectiones des dritten Buches noch von Thomas kommentiert werden und die an Umfang den Kapiteln 1—8 (inclusive) der aristotelischen Politik entsprechen, offenbar als sechs capitula auf.

Die Beweiskraft dieser Notiz für die These, dass der von Thomas selbst herrührende Teil des Politikkommentars mit lectio VI des dritten Buches endigt, ist eine unanfechtbare. Das Alter dieser Notiz ist mindestens ein ebenso hohes als dasjenige des offiziellen Kataloges und der Thomasvita des Bernhard Guidonis. Die Abgrenzung in dieser Notiz ist eine so bestimmte und klare, dass an ihrer Richtigkeit kein Zweifel bestehen kann. Ausserdem erhalten durch diese Notiz die schon von Quétif-Echard an-

[1]) Vgl. F. Susemihl, Aristotelis Politicorum libri octo cum translatione Guilelmi de Moerbecke, Lipsiae 1822, 182.

geführten Bemerkungen des Cod. lat. 4752 der Pariser Nationalbibliothek sowie des auf handschriftliche Zeugnisse im allgemeinen sich berufenden Theophil von Cremona eine Beleuchtung, Bestätigung und erhöhte Beweiskraft. Es muss in diesem Falle das Zeugnis des offiziellen Kataloges und des Bernard Guidonis an Verlässigkeit hinter dem Zeugnis unserer handschriftlichen Notiz, das zudem noch durch andere Bemerkungen in der handschriftlichen Ueberlieferung verstärkt wird, zurücktreten Uebrigens haben wir hier, wie schon eingangs bemerkt ward, keine so einhellig bestimmte Beglaubigung seitens aller alten Kataloge vor uns, wie dies bei anderen Werken des Aquinaten der Fall ist.

Schliesslich sei noch hervorgehoben, dass durch die Mitteilung unserer Notiz, Petrus von Alvernia habe seine Erklärung mit dem Beginn des dritten Buches schon begonnen, die auch aus anderen Gründen hinfällige Hypothese Jourdains und J. J. Baumanns, wornach der Fortsetzer nach Vorlagen seines Lehrers das Werk zu Ende geführt hätte, als hinfällig erscheint.

Kants Stellung zu den Gottesbeweisen in seiner vorkritischen Periode.

Von J. Thomé in Bonn.

Das Fertige, Abgeschlossene bietet für gewöhnlich weniger Interesse, als das Werdende, sich Entwickelnde. Mag nun auch die Bedeutung Kants für die neuere Philosophie eine Bevorzugung seiner Endwerke rechtfertigen, so ist doch seit einigen Jahrzehnten auch sein Werdegang in den Kreis der Forschung hineingezogen worden. Vielleicht ist unter der Fülle der Probleme, die sich dabei zeigten, des Philosophen Stellung zu den Gottesbeweisen insofern von besonderem Interesse, als hier die Tragik, die sich im ganzen Entwickelungsgang Kants zeigt, wohl am meisten zu Tage tritt: als Rationalist mit vollem Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft beginnt Kant seine Laufbahn; während dann allmählich immer mehr empiristische und skeptische Züge in sein Denken eindringen, ringt er nach einer intellektuellen Rechtfertigung seiner religiösen Ueberzeugung, die er in pietistischer Erziehung erhalten, glaubt auch einen Gottesbeweis gefunden zu haben, der den strengsten Ansprüchen gerecht werde, — und muss zuletzt sein stolzes Gebäude selbst niederreissen und durch seine Kritik der Bahnbrecher des Atheismus werden! Den ersten Teil dieser Entwickelung behandelt vorliegende Arbeit; sie berücksichtigt hauptsächlich drei vorkritische Schriften Kants: „Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755), die Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ (1755) und den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1762/63).

1. Die Theorie des Himmels, die eine Grundlage der Kant-Laplaceschen Theorie, ist ein grossartig angelegter Versuch, die Entstehung des Kosmos allein auf Grund eines chaotischen Urzustandes der Materie mit ihren zwei „ursprünglichen“ und „allgemeinen“ Kräften, der „Anziehungs- und Zurückstossungskraft“, zu erklären, ohne stets die ignava ratio des unmittelbaren Eingreifens Gottes heranzuziehen. In der Vorrede gibt Kant der Befürchtung Ausdruck, seine Hypothese könne das Befremden religiöser Kreise erregen; man könne nämlich sagen: „Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie ist, wenn die blinde Mechanik

der Urkräfte sich aus dem Chaos so herrlich zu entwickeln weiss und zu solcher Vollkommenheit von selber gelangt, so ist der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblick der Schönheit des Weltgebäudes zieht, völlig entkräftet, die Natur ist sich selbst genügsam, die göttliche Regierung ist unnötig“ [1]).

Gegen eine solche Sprache jedoch weiss Kant sich geschickt zu verteidigen: „Wenn ich diesen Vorwurf gegründet fände, so ist die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir so vermögend, dass ich alles, was ihnen widerspricht, durch sie für genugsam widerlegt halten und verwerfen würde“. Aber „ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Ordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Ueberzeugung mutwillig widerstrebt, so muss man so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben“. Doch wenn der Verteidiger des Gottesglaubens auf der einen Seite die Schönheit, Vollkommenheit und Zweckmässigkeit der Natur hervorhebt, so sucht er durch seine mangelhafte Methode sie auf der andern Seite zu verringern: „Diese Wohlgereimtheit, sagt man, ist ihr fremd, sie würde, ihren allgemeinen Gesetzen überlassen, nichts als Unordnung zuwege bringen. Diese Uebereinstimmungen zeigen (daher) eine fremde Hand, die eine von aller Regelmässigkeit verlassene Materie in einen weisen Plan zu zwingen gewusst hat“ [2]). Nun aber ist es den Atheisten leicht, eine grosse Anzahl von Beispielen aufzutreiben, „die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze an vollkommen schönen Folgen beweisen.“ Nach der Voraussetzung des Rechtgläubigen wäre dann aber eine göttliche Mitwirkung und Vorsehung anzunehmen, unnötig, und die unbestreitbaren Beweise des Atheisten wegzuleugnen, würde die Religion in ein schlechtes Licht stellen. Daher muss der Gottesgläubige seine Methode ändern: nicht alle und jede Zweckmässigkeit in der Natur auf ein mehr oder weniger direktes Eingreifen Gottes zurückführen, sondern darauf hinweisen, dass gerade das zweckmässige, notwendige Ineinandergreifen der Naturgesetze eine vollständige Abhängigkeit der Materie und ihrer Gesetze von Gott, also einen Schöpfer fordern, während man durch Hinweis auf den direkten Einfluss Gottes nur einen Ordner beweisen kann, „der zwar gross, aber doch nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugsam ist“. Dann werden die Beispiele der Naturalisten in den Händen der Rechtgläubigen „zu unüberwindlichen Waffen“. Denn „wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von so verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Uebereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, . . . wenn sie nicht einen gemein-

[1]) Kants gesammelte Schriften (herausgegeben von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. I. S. 222.

[2]) K. S. I 223.

schaftlichen Ursprung erkennten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden?“ [1]) Ja, „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann“ [2]). Gerade dadurch wird „ein höherer Begriff seiner unendlichen Weisheit“ gebildet, und schien im Anfang dem Gottesgläubigen hinter dunkeln Nebeln das Schreckbild des Atheismus zu lauern, so muss er jetzt zugeben, dass die „Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanz“ hervorbricht [3]).

Kant zeigt sich in dieser Schrift als einen Mann von tiefem Gottesbewusstsein, der die religiöse Ueberzeugung höher stellt als eine wissenschaftliche Hypothese. Dabei aber ist er ein Philosoph mit scharfem, tiefem Verstand; ihm genügt, und zwar mit Recht, die Methode der damaligen Teleologie nicht; er sucht sie zu vertiefen und gegen materialistische Einwände sicher zu stellen, ja die Waffen der Naturalisten umzukehren und sie zum mächtigen Schild des Gottesglaubens zu machen. Seine Methode legt er in einer spätern Schrift noch ausführlicher auseinander [4]). — Dem teleologischen Gottesbeweis schreibt er eine moralische Kraft zu: nur wer schlechten Willen hat, kann ja den „unwiderstehlichen Gründen“ widerstreben.

2. Die Habilitationsschrift, die nova dilucidatio, durchleuchtet in 13 Propositionen die Grundprinzipien der Metaphysik: Das principium contradictionis, das princ. rationis determinantis vulgo sufficientis und die principia successionis und coexistentiae. Im folgenden sei die dort entwickelte Erkenntnislehre, soweit sie als Grundlage eines Gottesbeweises in Betracht kommt, kurz dargelegt.

Das ganze Gebiet der Wahrheit wird beherrscht vom Prinzip der Identität: nur wenn Identität zwischen den Begriffen des Subjekts und des Prädikats besteht, ist ein Satz wahr, m. a. W. alle wahren Sätze sind analytisch [5]). Die Identität des Prädikats- mit dem Subjektsbegriff ist eine doppelte: die „perfecta identitas“ besteht dann, wenn der Prädikatsbegriff durch eine unmittelbare und notwendige Analysis des Subjektsbegriffs gefunden wird, wenn ohne das Prädikat der Subjektsbegriff gar nicht gedacht werden kann, wie in dem Urteil: das Dreieck hat drei Seiten [6]); aber auch

[1]) A. a. O. 225.

[2]) A. a. O. 228.

[3]) A. a. O. 222.

[4]) Siehe unten S. 386 ff.

[5]) Auch nach Wolff ist die Philosophie die Wissenschaft vom Widerspruchslosen, die vermittels der Analyse die dem Subjekt eignenden Bestimmungen herausstellt. Ueberhaupt bewegt sich Kant in dieser Periode noch ziemlich in den Bahnen der Wolffschen Philosophie.

[6]) K. S. I 392 Anmerkung 395 Scholion: si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera.

wenn die Identität des Prädikats mit dem Subjekt von vornherein noch verborgen ist und erst durch irgendwelche Operationen gefunden werden muss, dass in der realen Ordnung dem mit dem Subjektsbegriff bezeichneten Ding das betreffende Prädikat adhäriert — praedicatum, quod iam adhaeret subiecto tantum detegitur [1]) —, nennt Kant einen Satz analytisch. Dass in solchen Urteilen das Prädikat dem Subjekt beizulegen ist, muss durch die ratio consequenter determinans (rat. quod, rat. veritatis) bewiesen werden [2]). Zu den möglichen Prädikaten, die auf diesem Wege gewonnen werden können, gehört auch das Dasein [3]).

So steht der Philosoph auf dem Standpunkt eines gesunden Rationalismus: das Denken gelangt zum Sein, das wahre Denken legt den Dingen nur solche Prädikate bei, die ihnen in Wirklichkeit zukommen. Wenn an einigen Stellen eine unstatthafte Verwischung der Grenzen zwischen Denken und Sein stattzufinden scheint oder vielmehr nur eine ungenaue Ausdrucksweise vorliegt [4]), so zeigt doch die scharfe Unterscheidung zwischen Wahrheitsgrund und Existenzialgrund [5]) wie auch die Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises zur Genüge, das Kant von einem extremen Rationalismus weit entfernt ist.

Auf dem Boden einer solchen Erkenntnistheorie ist ein Gottesbeweis möglich. Doch geht der Philosoph nicht alte Pfade, er sucht einen neuen Beweis, der auf möglichst einfacher Grundlage: der Möglichkeit der Dinge, aufbaut [6]).

Die innere Möglichkeit ergibt sich aus einem Vergleich; beim Vergleich muss das gegeben sein, was verglichen werden soll. Wäre nun

---

[1]) A. a. O. 398 Propos. IX.

[2]) Von dieser ratio unterscheidet die Abhandlung die ratio antecedenter determinans (rat. cur, rat. existendi). A. a. O. 391 f.

[3]) Dass die nova dilucidatio noch die Existenz zu den Prädikaten eines Dinges zählt (im Gegensatz zu dem 8 Jahre später erscheinenden „Beweisgrund"), geht z. B. aus folgender Stelle hervor: Notionem tibi formas entis cuiusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est) K. S. I 394, Scholion zu Prop. VI). Auch spricht die Schrift direkt von einem Prädikat der Existenz: Etenim si verum nihil est . . . . sine ratione determinante, praedicatum existentiae absque hac nullum fore etiam consequitur (A. a. O. 396, Scholion zu Prop. VIII).

[4]) Vgl. a. a. O. 392: cuius notio praecedit determinatum, wo man statt cuius notio einfach quod erwartet; ferner S. 394: Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, wo ebenfalls statt causae notio etc. besser stände: causa; auch S. 394: id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile non est: das Absolute existiert doch nicht deshalb, weil seine Nichtexistenz denkunmöglich ist.

[5]) Vgl. S. 396, Scholion: Primo enim inter rationem veritatis et existentiae studiose mihi distinguendum erat.

[6]) Vgl. S. 395, Scholion zu Prop. VII.

nichts gegeben, so könnte auch kein Vergleich stattfinden, und damit wäre jede Möglichkeit aufgehoben. Da nun aber etwas möglich ist, so existiert all das, was in den widerspruchslosen Begriffen real ist, und zwar unbedingt notwendig. Diese absolute Notwendigkeit fordert eine Freiheit von jeder Beschränkung: daher muss jenes absolut Notwendige in einem Wesen vereinigt sein, kann nicht in verschiedenen Wesen getrennt existieren; denn damit wäre zugleich eine Beschränkung gegeben und die unbedingte Notwendigkeit aufgehoben. Das Wesen aber, das alle Realität in sich fasst, die Voraussetzung für seine eigene und aller andern Dinge Möglichkeit ist und daher unbedingt notwendig existiert, heisst Gott[1]).

Dieser Beweis ist nur der Sprache nach theistisch; tatsächlich führt er gar nicht über die Welt hinaus, sodass Kants Unbedingtes sich nicht viel von Spinozas unbedingter Substanz unterscheidet; denn was ist Kants Gott anders als der Inbegriff aller Dinge, als die selbständige Einigung aller Realität, schliesslich als das eigentliche Wesen der Dinge selbst! Gewiss spricht Kant einige Seiten weiter[2]) von einem göttlichen Vorherwissen, von einem Akt der Schöpfung Gottes, von einer freien Schöpfung, von Gottes unendlicher Intelligenz und seinem Willen; aber all das sind Begriffe, die der Philosoph mehr oder weniger ungeprüft aus seinem theologischen Wortschatz mitherübernahm, ohne dass er sich des scharfen Gegensatzes seines philosophischen Gottesbegriffes und desjenigen seiner Erziehung bewusst ist: der pantheistische Charakter des Gottesbeweises bleibt dadurch unberührt.

Aber bei oberflächlicher Prüfung schon drängen sich verschiedene Fragen auf: Welcher Begriff der Möglichkeit liegt dem Beweis zugrunde? Woher weiss Kant, dass etwas möglich ist, da er ja alle Erfahrung unberücksichtigt lassen will? Wie kommt der Schluss von der Möglichkeit zum „Gegebenen" zustande? Wie kann der Inbegriff des Gegebenen das Absolute genannt werden? — Die Erörterungen hierüber seien bis zur folgenden Schrifts Kants verspart.

Im Scholion zu Propositio VII findet sich ein Ansatz zu einem weiteren Beweis: Die Wesenheiten der Dinge sind zwar insofern notwendig, als jedem Ding seine bestimmte Wesenheit notwendig zukommt; aber in sich selbst sind die Wesenheiten nichts Unbedingtes, sie bedürfen eines zureichenden Grundes für ihre innere Möglichkeit, und dieser kann nur darin gefunden werden, dass „in Gott, dem Quell aller Wirlichkeit, alles, was in einem Begriff real ist, existiert"[3]).

Die Behandlung des principium existentiae bietet Gelegenheit zu einer weitern Spekulation: Jede endliche Substanz für sich allein wäre

[1]) A. a. O. 395. Prop. VII.
[2]) A. a. O. 400.
[3]) A. a. O. 396.

unveränderlich; denn nach dem princ. successionis können Substanzen nur durch gegenseitige Beeinflussung sich ändern. Nun bestehen zwar die endlichen Substanzen in gewisser Beziehung für sich allein; anderseits sind sie doch in Zusammenhang, reger Wechselbeziehung und steter Veränderung; das lässt sich nur dadurch erklären, dass sie alle in Gott einen gemeinschaftlichen Ursprung haben und vom göttlichen Verstand gemäss einer einheitlichen Idee durchdrungen und getragen werden. So sei die Wechselbeziehung „evidentissimum ... summae rerum omnium causae, i. e. Dei, et quidem unius, testimonium“[1]).

Gegen andere Gottesbeweise führt Kant einige kritische Bemerkungen an. Jüngst hätten einige Philosophen, nicht zufrieden, in der Reihe der Ursachen bis zur ersten, zu Gott, gelangt zu sein, wiederum nach einer Ursache Gottes geforscht, und da diese nicht ausserhalb Gottes gefunden werden könne, Gott causa sui genannt. Das sei aber unnötig; denn sobald man zu einer ersten Ursache gelangt sei, höre jedes Fragen nach einer weitern Ursache naturgemäss auf. Auch sei der Begriff causa sui unsinnig, „quoniam ... causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior“[2]).

Gegen den ontologischen Gottesbeweis wendet Kant ein: Im Begriff des alle Realität in sich enthaltenden Wesens denken wir mit allen möglichen Vollkommenheiten auch die Existenz vereinigt; aber wohl gemerkt: wir denken[3]) uns die Existenz untrennbar vom göttlichen Wesen. Dann fragt es sich noch immer, ob auch der Begriff, den wir uns da gebildet haben, richtig ist. „Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum exsistere“. Die Kritik leugnet nicht, dass die Existenz ein Prädikat des göttlichen Wesens sei, zu seinen Bestimmungen gehöre; das müsse aber bewiesen werden, und diesen Beweis glaubt Kant selbst erbracht zu haben. Demnach scheint der Satz: „Gott existiert“ zu den analytischen Urteilen zu gehören, bei denen das Prädikat zwar schon dem Subjekt „adhäriert“, aber noch „aufgedeckt“ werden muss.

3. Die beiden bis jetzt erwähnten Schriften behandeln das Gottesproblem nur nebenbei; aber Kants gewissenhafter Drang nach Erkenntnis scheint das Bedürfnis gefühlt zu haben, das durch die pietistische Erziehung ererbte Glaubensgut vor dem Verstand zu rechtfertigen, zumal da sein Denken bald zum Empirismus und Skeptizismus neigte: wie

[1]) A. a. O. 414.

[2]) A. a. O. 394.

[3]) A. a. O. 395. Interessant ist ein Vergleich dieses Satzes mit einem Satz aus der Kritik des hl. Thomas über den ontologischen Gottesbeweis: Ex hoc autem, quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu.

war damit der Glaube an die Existenz Gottes zu vereinigen? Auch mag der Unterschied zwischen dem überkommenen Gottesbegriff und dem der nova dilucidatio dem Philosophen nicht lange verborgen geblieben sein: ein weiterer Grund, sich mit dem Gottesproblem zu beschäftigen. So erschien 1763 „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", wo diese Frage einer systematischen Prüfung unterzogen wird. Zwar muss man sich dabei auf den „bodenlosen Abgrund"[1]), „auf den schlüpfrigen Boden der Metaphysik"[2]) wagen; „ein finsterer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme"[3]) droht Irrweg, so dass „man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt"[4]). „Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration (des Daseins Gottes) zu suchen"[5]). Nicht als ob davon „die wichtigste aller unser Erkenntnisse »es ist ein Gott« abhänge: Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchstnötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb der Schranken gemeiner Einsicht ist, genugsam überführende Beweistümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand gibt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst"[6]). Sondern aus rein theoretischem Interesse schreibt Kant die Abhandlung, „da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung geraten ist, nicht eher befriedigt wird, als bis alles um ihn licht ist und bis sich ... der Zirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schliesst"[7]).

Wer berücksichtigt, dass von den Philosophen des Altertums nur die allergrössten zu einer, dazu noch unreinen Gottesvorstellung gelangt sind, dass die von der Offenbarung geleiteten Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit eine Unmenge von Geistesarbeit zu ihren Gottesbeweisen gebraucht haben, dass die Philosophie seit ihrer Loslösung von der kirchlichen Autorität sich in einem Wirrwarr von Meinungen inbezug auf das Gottesproblem befindet, trotz aller Geistesanstrengung und trotz allen edlen Strebens — der kann, der muss mit Kant die grosse Schwierigkeit eines exakt wissenschaftlich geführten Gottesbeweises zugeben und auch mit ihm[8]) dankend die Offenbarung begrüssen, die

[1]) K. S. II 66. — [2]) A. a. O. 71. = [3]) K. S. II 66. — [4]) Ebenda.

[5]) A. a. O. 65. — [6]) A. a. O. 65. — [7]) A. a. O. 161.

[8]) „ . . . daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Altertums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung

dem Verstand eine Stütze bietet. Und wer bedenkt, dass die gesamte »gesunde Menschenvernunft« des Altertums mit Ausnahme des von der Offenbarung befruchteten Israel, dass die »gesunde Vernunft« der heutigen Heidenwelt die vollkommene Gottesvorstellung nicht kennt, der wird es vielleicht nicht einmal für den „natürlichen gemeinen Verstand" für leicht finden, durch eigene Kraft zu einer allseits begründeten Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu kommen, wie Kant das oben meint.

Zunächst seien in kurzer Uebersicht die Gottesbeweise, die der „Beweisgrund" bespricht, angegeben:

Kant führt einen Beweis aus den Tatsachen der Uebernatur, es ist der thaumatologische Gottesbeweis.

Sodann führt er mehrere rein philosophische Beweise, und zwar aus dem Verstandesbegriff des bloss Möglichen schliessend (ontologische Beweise): es ist der Schluss aus dem Möglichen als Grund auf das Dasein Gottes als Folge; ferner der Schluss aus dem Möglichen als Folge auf das Dasein Gottes als Grund.

Schliesslich führt er zwei Gottesbeweise aus dem Erfahrungsbegriff des Existierenden: nämlich den Kontingenzbeweis und den kosmologischen (oder teleologischen) Beweis.

a) Man kann zur Erkenntnis des Daseins Gottes durch Wahrnehmung dessen gelangen, „was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist"[1]), also durch Wunder; „der Geist wahrer Weltweisheit" ist ja „jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen"[2]), wenn man auch „ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder oder eine übernatürliche Begebenheit"[3]) halten soll. Die übernatürlichen Fakta werden eingeteilt in materialiter und formaliter übernatürliche[4]); jene „bringt die göttliche Kraft unmittelbar hervor", bei diesen ist „nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet werden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten". — Beim thaumatologischen Gottesbeweis „verbirgt sich die Philosophie noch", sie hat „kein ander Geschäft", als darzutun, dass die betreffende Begebenheit „unmittelbar von einer göttlichen Handlung herrührt"[5]). „Wenn Menschen vollständig verwildert sind oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdann scheint (dieser Beweis) einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen[6]); in diesem Falle würden die andern Beweise zu hohe Ansprüche an die Aufnahmefähigkeit der Menschen stellen.

---

eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst . . . als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sei" (A. a. O. 124).

[1]) A. a. O. 116. — [2]) A. a. O. 136. — [3]) A. a. O. 108.

[4]) A. a. O. 104. — [5]) A. a. O. 134.

Man wundert sich schier, dass der Königsberger Philosoph eine solche Sprache führen kann; das ist die Sprache eines Mannes, dessen Auge noch offen ist für jede Wahrheit, der noch nicht durch jahrelange, einseitige Spekulationen, die doch nie die Fülle der Wirklichkeit fassen, dazu verführt ist, der Wahrheit alle Fenster bis auf eins zu verschliessen. Vielleicht hat auch Kant die Gelegenheit benutzt, einige Erinnerungen an seine theologischen Studien einzuflechten.

b) Als Beispiel eines falschen ontologischen Gottesbeweises erwähnt das Werk den Cartesianischen[1]). Aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens, das alle Realität, mithin auch das absolut notwendige Dasein, in sich vereinige, habe Cartesius auf die Existenz Gottes geschlossen. Aber ein solcher Schluss „aus der Möglichkeit als einem Grund auf das Dasein als Folge“[2]) könne nur durch Zergliederung des betreffenden Begriffs gewonnen werden; das Dasein müsse also „wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein“. In seiner Habilitationsschrift bezeichnete nun zwar Kant die Existenz Gottes gewissermassen als „identica cum possibilitate“[3]) und rechnete das Dasein noch zu den Prädikaten eines Dinges[4]); aber schon damals wies er den Cartesianischen Beweis ab; um wie viel mehr jetzt, wo er erkannt hatte, dass „das Dasein . . . gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Ding“ ist[5]), sondern „die absolute Position eines Dinges“[6]), und sich von jeglichem Prädikate, das ja nur „beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird“, unterscheidet. Will man „das Dasein aus möglichen Begriffen herleiten“, „alsdann sucht man umsonst unter den Prädikaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiss nicht darunter“. Denn es ist, wo es als Prädikat vorkommt, „nicht sowohl Prädikat von dem Ding selbst als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat“[7]). Daher liegt überhaupt eine Unrichtigkeit darin, wenn ich sage: »Gott ist ein existierend Ding«; „genau gesagt sollte es heissen: »Etwas Existierendes ist Gott«, d. i.: einem existierenden Ding kommen die Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott: bezeichnen[8]). — Wenn also das Dasein keine Bestimmung eines Dinges ist, in dem Sinn, dass es

[1]) A. a. O. 156.

[2]) Vielleicht denkt Kant hier mehr an den Gottesbeweis des Wolff; vgl. Wolff, Theol. natur. I. § 34: Ens a se existit ideo, quia possibile . . . Atque hoc est privilegium entis a se, quod ideo existat, quia possibile.

[3]) K. S. I 396.

[4]) Vgl. oben S. 383, Anmerkung 3.

[5]) K. S. II 72.

[6]) A. a. O. 73.

[7]) A. a. O. 72, vgl. den oben S. 385, Anmerkung 3 zitierten Satz des hl. Thomas.

[8]) A. a. O. 74.

aus dem Begriff des Dinges wie andere Bestimmungen abgeleitet werden könnte, ist der Cartesianische ontologische Beweis von selbst hinfällig[1]).

c) Als den „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" entwickelt dann die Schrift einen andern ontologischen Gottesbeweis; es ist eine ausführlichere und an mehreren Stellen verbesserte Darstellung des schon in der nova dilucidatio gegebenen Beweises. Es sei der einzige, der mit logischer Schärfe das Dasein und die Eigenschaften Gottes dartue[2]). Zwar sei es nicht die ausgeführte, systematische Demonstration selber, sondern eben nur der „Beweisgrund" zur Demonstration, nur „ein mühsam gesammeltes Baugerät"[3]), noch mit dem „Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung behaftet"; doch spricht Kant die Hoffnung aus, dass nach den ersten Zügen des Hauptrisses, den er gegeben, „ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden".

α) Damit etwas möglich sei[4]), muss zunächst als das formale Element der Möglichkeit die Widerspruchslosigkeit mehrerer Begriffe feststehen. Diese Widerspruchslosigkeit ist auch dann nicht vorhanden, wenn einer der Begriffe selbst schon in sich unmöglich ist. Ich prüfe also die Möglichkeit eines jeden Begriffs, indem ich ihn in seine einzelnen Teile zerlege und ihre Vereinbarkeit untersuche. Diese Begriffsteile müssen wieder zerlegt werden, um auf ihre Möglichkeit geprüft zu werden. So komme ich zuletzt auf einfache, unzerlegbare Begriffe, und noch immer bleibt, ehe die Frage nach der Möglichkeit des ersten, des Hauptbegriffs, entschieden werden kann, die andere Frage zu beantworten: sind diese letzten unzerlegbaren Begriffe ein „leeres Wort", das „nichts bedeutet", oder „bezeichnen" sie etwas? Und hier am Ende kann man sich „nimmer worauf anders als auf ein Dasein berufen"[5]). Daher besteht der Satz zu Recht: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist"[6]), „alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung oder durch dasselbe als eine Folge"[7]). Wenn also etwas möglich ist, so existiert etwas.

Kant fordert zur innern Möglichkeit ausser der Widerspruchslosigkeit der Begriffe, dass sie „etwas bezeichnen". Hier im 1. Teil des Beweises,

[1]) Hätte Kant im Beweisgrund auch eine Theorie der Urteile geben wollen, so hätte er vielleicht jetzt schon erkannt, dass in gewisser Beziehung nicht alle wahren Sätze analytisch sind, sondern unser Denken meist vermittels einer Synthese einem Subjekt ein Prädikat zuerteilt; auf jeden Fall ist die Lehre vom Dasein, wie oben entwickelt ist, ein Keim zu Kants späterer Lehre vom synthetischen Urteil.

[2]) A. a. O. 162. — [3]) A. a. O. 66. — [4]) K. S. II 80 f.

[5]) A. a. O. 83. — [6]) A. a. O. 79. — [7]) A. a. O. 82.

wo er nur zu der bedingten Behauptung gelangen will: „wenn etwas möglich ist, so existiert etwas", hat er jedenfalls das Recht, den Begriff der Möglichkeit zu definieren, wie er will; man kann also seiner Folgerung beipflichten.

β „Alle Möglichkeit verschwindet" daher nicht nur durch Aufhebung des Satzes des Widerspruchs, des letzten logischen Grundes alles denklichen, sondern auch durch Aufhebung alles Daseins überhaupt, weil „hierdurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt"[1]). Aber „wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke"[2]). „Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existiere". Also existiert etwas absolut notwendiger Weise.

Die Behauptung, dass »absolute Aufhebung der Möglichkeit« und »absolut unmöglich« gleichbedeutende Ausdrücke seien, entbehrt des Beweises. Setze ich »möglich« gleich »denkbar«, dann ist der Satz wahr: es ist absolut undenkbar, dass nichts denkbar sei; denn in dem Urteil: es sei denkbar, dass nichts denkbar sei, liegt ein innerer Widerspruch, weil eben dann noch etwas denkbar wäre. Aber Kant fasst ja »möglich« nicht einfach gleich »denkbar«, sondern legt eine Beziehung auf die Wirklichkeit hinein, so dass das Urteil: es ist absolut unmöglich, dass nichts möglich sei, gleichbedeutend ist mit dem Urteil: das absolute Nichts ist unmöglich. Es ist aber „kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz", wie Kant selbst zugibt. Ein äusserer Widerspruch kann nur durch Berufung auf die Erfahrung in Verbindung mit dem Satz vom zureichenden Grund konstatiert werden[3]); aber auf die Erfahrung will Kant sich nicht stützen[4]), weil der Beweis völlig apriori geführt werden soll, und in das angeführte Prinzip setzt er Misstrauen[5]). Es ist ihm also nicht gelungen, allein auf dem Prinzip des Widerspruchs fussend, das Dasein eines absolut notwendigen Wesens zu beweisen, eine Lücke, die umsomehr ins Gewicht fällt, als der ganze Gottesbeweis auf dem Beweis des absolut Notwendigen beruht. — Doch fahren wir im Beweise fort!

γ) „Weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält" und „ein jedes andere Ding nur als Folge von ihm stattfinden" kann, ist alles andere von ihm abhängig, also nicht notwendig. Daher gibt es nur ein einziges notwendigs Wesen[6]).

[1]) A. a. O. 79. — [2]) A. a. O. 78.

[3]) Die Erfahrung lehrt nur irgend ein Dasein; der Satz vom zureichenden Grund fordert daraufhin ein absolut notwendiges Wesen.

[4]) A. a. O. S. 91: „ . . . lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist . . .", „vollkommen apriori geführt . . .", „weder meine Existenz noch die von anderen Geistern noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt . . ."

[5]) Vergleiche die Kantsche Kritik des Kontingenzbeweises unten S. 393.

[6]) A. a. O. 83.

Fasst man das notwendig Existierende als eine moralische Einheit zusammen, ohne Rücksicht darauf, ob es in sich wieder gespalten ist, dann steht die Behauptung zu Recht, braucht aber auch gar nicht bewiesen zu werden. Augenscheinlich aber soll sie mehr sagen: Das Notwendige sei eine individuelle, gänzlich singuläre Einheit. Dann ist der Beweis erschlichen; denn obige Sätze würden auch gelten, wenn mehrere notwendige Wesen existierten: alle zusammen wären dann der letzte Realgrund alles Möglichen, ein jedes andere Ding nur als Folge von ihnen denkbar und alle von ihnen abhängig. — Daher ist auch der Beweis für die Einfachheit des Wesens [1]) hinfällig. Zwar sei zugegeben, dass es nicht neben einem notwendigen Teil andere zufällige enthalten kann: das würde seiner absoluten Notwendigkeit nicht entsprechen; auch dass es nicht aus Teilen bestehen kann, die für sich genommen zufällig und erst in ihrer Gesamtheit absolut notwendig existierten: denn „ein Aggregat von Substanzen kann nicht mehr Notwendigkeit im Dasein haben, als den Teilen zukommt". Aber es bleibt noch der Fall, dass das Absolute aus mehreren notwendigen Teilen bestehe; Kant weist zurück auf den Beweis der Einzigkeit des Wesens; da dieser aber in dem geforderten Sinn nicht schlüssig ist, wird obiger Fall nicht ausgeschlossen.

δ) Weil das notwendige Wesen die Voraussetzung seiner eigenen und jeder andern Möglichkeit ist, ist es unveränderlich und ewig [2]) — ein vielleicht der nötigen Schärfe fähiger Beweisgrund für die Unveränderlichkeit des Urwesens.

ε) Die Data zu aller Möglichkeit [3]) müssen in dem notwendigen Wesen anzutreffen sein; daher enthält das Wesen die höchste Realität. — Aber während es in der Habilitationsschrift heisst: „nihil tamquam possibile concipi (potest), nisi quicquid in omni possibili notione reale existit" [4]), ein Schluss, der den Gottesbeweis pantheistisch färben musste, so sucht jetzt Kant dem zu entgehen. Die Realität des höchsten Wesess ist „nicht so zu verstehen, dass alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre; dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat ... Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u.dgl. können nicht Eigenschaften von dem sein, das da Verstand und Wille hat." Auch würde in ihm Widersprechendes, z. B. Freude und Schmerz, beides unstreitig „etwas Positives", in höchster Potenz enthalten sein, was zwar „kein logischer Widerstreit" wäre, aber eine Realrepugnanz ergäbe, deren Folge gegenseitige Vernichtung von Freude und Schmerz, also ein Mangel sein würde; geradeso wie „die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direktion und die Tendenz in gleichem Grade in entgegengesetzter Rich-

[1]) A. a. O. 84.
[2]) u. [3]) A. a. O. 85.
[4]) K. S. I 395.

tung zwar nicht in logischem Widerspruch stehen, auch zugleich in einem Körper möglich" sind, aber zusammen Ruhe ergeben. Ein Mangel aber ist beim notwendigen Wesen unmöglich; folglich müssen die Data zu aller Möglichkeit teils zu seinen Bestimmungen, aber auch teils nur zu seinen Folgen gehören.

So sucht der Philosoph den Pantheismus zu überwinden. Die Voraussetzung für seinen Gedankengang ist allerdings die Einzigkeit des höchsten Wesens, und diese ist nicht hinreichend bewiesen worden. Die Pluralität des Urwesens, z. B. ein Prinzip des Geistes und des Körperlichen, oder ein Prinzip des Guten und des Bösen vorausgesetzt, könnte alle Realität auch als Bestimmung dem Urwesen eignen. — Der Fortschritt, der sich hier gegen den Beweis vom Jahre 1755 zeigt, ist mit einer vielleicht unbewusstem Zuhilfenahme der Erfahrung verbunden. Diese zeigt sich noch stärker im folgenden.

ζ) Auch Verstand und Wille[1]) gehören zu den Realitäten, und da sie wegen ihrer Bedeutung durch nichts anderes ersetzt werden können, müssen sie dem notwendigen Wesen als Eigenschaften und nicht nur als Folgen eignen, was auch durch „die Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit in allem, was möglich ist[2]), bestätigt wird.

Damit sind in jenem Wesen alle Prädikate vereinigt, die Gott zukommen: Der Gottesbeweis ist vollendet. Am Schluss weist Kant nochmals darauf hin, dass „die Welt nicht ein Akzidenz der Gottheit" sein kann, „weil in ihr Widerstreit, Mangel, Veränderlichkeit, alles Gegenteile der Bestimmungen einer Gottheit, angetroffen werden"[3]), ein Beweis, wie ernst es ihm ist, allen Pantheismus abzuweisen. —

Bei der Kritik des Beweises muss berücksichtigt werden, dass Kant nur „Baugerät zu einer Demonstration" bieten will, dass er sich klar darüber ist, wie wenig geläutert einzelne vorkommende Begriffe sind, dass er selbst vielleicht noch nicht ganz von der Kraft des Beweises überzeugt war[4]), und zuletzt, dass ein völlig apriori geführter Beweis des Daseins Gottes überhaupt unmöglich ist. Das kann als Entschuldigung dafür gelten, dass der Beweis ganz in der Luft schwebt, weil alle Schlussfolgerungen abhängig sind von der unbewiesenen Voraussetzung: es sei absolut unmöglich, dass nichts möglich sei, und zwar möglich in dem besondern

[1]) K. S. II 87.

[2]) Der Zusatz: „in allem, was möglich ist", soll jedenfalls den Rückgang auf die Erfahrung verschleiern.

[3]) A. a. O. 90.

[4]) Vgl. a. a. O. 68, 82 (So ist entweder der Begriff von der schlechterdings notwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder . . .) 162 (Nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein strenger Beweis hiervon möglich sei, oder dass er auf demjenigen Beweisgrund beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben.)

Sinn, den Kant dem Wort unterlegt, dass ferner die Einigkeit und Einfachheit des Absoluten zu beweisen, nicht gelungen ist, und daher auch die Begründung dafür, dass nicht alles Reale dem Absoluten als Bestimmung eignen könne, ohne Grundlage ist. Anderseits entspricht der dem Ganzen zugrunde liegende Gedanke, dass Gott der Grund der Möglichkeit der Wesenheiten sei, der Grösse des Denkers und erinnert an Augustinische und scholastische Spekulationen.

d) Den Kontingenzbeweis berührt Kant nur in kurzer Kritik. Er räumt ein, „dass bis zu dem Satz: »wenn etwas ist, so existiert auch etwas, was von keinem andern Ding abhängt«, alles regelmässig gefolgert sei[1]), dass also das Dasein irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkung von einem andern sind, wohl erwiesen darliege". Aber der Schritt von der (negativen) Unabhängigkeit zur (positiven) absoluten Notwendigkeit sei „schon viel weniger zuverlässig, da er vermittels des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muss". — Gewiss ist das Urteil: »das Ursachlose, Unabhängige ist absolut« kein analytisches Urteil, das nach dem Prinzip der Identität einzusehen wäre. Durch das Kausalitätsprinzip muss vielmehr noch der Fall ausgeschlossen werden, dass das Ursachlose ohne Ursache geworden, also zufällig sei. Da jenes Prinzip aber wesentlich synthetischer Natur ist, ist auch das von ihm abgeleitete Urteil synthetisch, mag es auch unter anderem Gesichtspunkt wieder als analytisch betrachtet werden können[2]). Aber als synthetisches Urteil musste es Kant, der 1755 in der Habilitationsschrift nur analytische Sätze als wahr zuliess und auch jetzt noch in der Philosophie kein synthetisches Vorwärtsschreiten zulassen will[3]), einiges Misstrauen erregen, auch abgesehen davon, dass er schon mit Hume Bekanntschaft gemacht hatte. Trotzdem trug er „kein Bedenken, auch bis soweit alles zu unterschreiben". „Es existiert demnach etwas schlechterdings notwendigerweise". Nun schliesse der Kontingenzbeweis aber weiter: Nur das mit aller Realität auch das notwendige Dasein in sich enthaltende Wesen existiert absolut notwendig. Damit verlasse er nicht nur seine

[1]) K. S. II 157 f.

[2]) Ist einmal durch das Kausalitätsprinzip der Begriff der absoluten Notwendigkeit in den Begriff des Unabhängigen eingeschlossen, dann kann obiges Urteil auch als analytisch aufgefasst werden. Aber jetzt ist der Begriff des Unabhängigen durch eine Synthese gewonnen, und insofern bleibt auch das Urteil in gewisser Hinsicht synthetisch.

[3]) Siehe K. S. II 276 (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, vom J. 1762): Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch. 290: Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren. 370 (Träume eines Geistersehers . . . vom J. 1766): Denn unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruch.

empirische Grundlage und verliere sich in Begriffszergliederung, sondern mache überhaupt den ersten auf dem Dasein der Welt beruhenden Schluss überflüssig und lenke ein in die Bahnen des Cartesianischen Beweises. Da dieser schon als hinfällig dargetan, erledige sich der Kontingenzbeweis von selbst.

Hätte Kant bewiesen, dass der von ihm kritisierte Beweis das absolute Dasein Gottes aus dem Begriff der unendlichen Realität folgere, dann hätte er mit seiner Zurückführung auf den ontologischen Beweis Recht gehabt. Er gibt aber selbst zu, dass die Existenz des Absoluten rechtmässig auf empirischer Grundlage gefolgert sei. Dann ist es schwer zu verstehen, wie Kant zu seiner Behauptung gekommen ist. Derselbe Gedankengang findet sich bekanntlich auch in der Kritik der reinen Vernunft; es ist soviel auf beiden Seiten darüber geschrieben worden, dass es sich hier erübrigt, ausführlich darauf einzugehen.

Dem teleologischen Beweis — er nennt ihn den physikotheologischen oder auch den kosmologischen — steht Kant, wie schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", sehr sympathisch gegenüber. Er ist „nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig, durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden"[1]). Dazu will die Schrift selbst beitragen: Die neue, schon früher angedeutete Methode der Physikotheologie[2]) wird jetzt ausführlich behandelt. Die alte teleologische Betrachtungsweise, die von der Vollkommenheit und Regelmässigkeit einer zufälligen Naturordnung ausgeht, hat zwar viele Vorteile: ihre Ueberzeugung ist „überaus sinnlich" und „auch dem gemeinsten Verstand leicht und fasslich"[3]); sie ist „natürlicher als irgend eine andere" und bewirkt „einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens". Aber ihre Nachteile überwiegen: Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, obgleich doch manches „mit notwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfliesst"[4]); sie „ist nicht genugsam philosophisch", setzt durch die stete Berufung auf göttliche Anordnung „der Naturforschung Grenzen"[5]) und gibt dem „Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher!" Ferner kann sie „nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, nicht aber der Materie selbst" zu beweisen[6]), und schwört so die Gefahr „des feinern Atheismus" herauf. Daher muss sich die Physikotheologie von

[1]) A. a. O. 159.
[2]) Siehe unten S. 395.
[3]) K. S. II. 117.
[4]) A. a. O. 118.
[5]) A. a. O. 119.
[6]) A. a. O. 122.

dem Vorurteile frei machen, als ob nur die Zufälligkeit im Kosmos einen Gottesbeweis ermögliche. „Die Ordnung und vielfältige vorteilhafte Zusammenstimmung überhaupt (bezeichnet) einen verständigen Urheber, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen notwendig oder zufällig sei“ [1]). Zudem bleibt der „verwickelte und schlüpfrige“ Beweis der Zufälligkeit erspart. Dagegen ermöglicht diese Methode erst den Beweis, dass Gott auch Urheber, nicht bloss Ordner der Welt sei. Denn die notwendige Einheit in der Regelmässigkeit der Natur ist „in den Möglichkeiten der Dinge gegründet“, im Wesen der Dinge selbst grundgelegt; es muss daher ein „weises Wesen sein, ohne das all diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in dem als einem grossen Grund sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmässigen Beziehungen vereinbaren“ [2]). Daher soll die „verbesserte Methode der Physikotheologie“ folgende Regeln beobachten [3]):

1. Selbst bei den staunenerregendsten Zweckmässigkeiten in der Natur suche man nach einer Ursache in allgemeinen Naturgesetzen und betone das Notwendige, nicht das Zufällige in diesen Zweckmässigkeiten;

2. „Man vermute nicht allein in der unorganischen, sondern auch in der organisierten Natur eine grössere notwendige Einheit als so geradezu in die Augen fällt“;

3. aus dem Zufälligen im Zweckmässigen schliesse man nur auf einen Ordner, aus der notwendigen Einheit aber auf einen Schöpfer! — So verrät die Methode am meisten „den Geist wahrer Weltweisheit“, die „jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen“, und „die künstlichen (d. i. zufälligen) Anordnungen der Natur nicht zu verkennen“, doch hauptsächlich die Gründe aller Wohlgereimtheit „in notwendigen, allgemeinen Gesetzen“ aufsucht, „mit grosser Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Naturursachen um derentwillen zu vervielfältigen“ [4]).

Die Tiefe und Weite des philosophischen Blickes, die sich in diesen Erörterungen kundtut, ist bewundernswert. Hätten gottesgläubige Apologeten obige Winke besser beherzigt, sie hätten nicht die Entwicklungstheorien, die Kants Vermutung von der grösseren notwendigen Einheit in der organischen Natur bestätigen, zum Schaden des Gottesglaubens mit Misstrauen beobachtet, sondern diese Waffe des Materialismus und Atheismus dem Gegner aus der Hand gerungen und zur mächtigen Verteidigung ihrer eigenen Stellung umgeschliffen.

---

[1]) A. a. O. 123 f.

[2]) K. W. II 125. So hängt der teleologische Beweis Kants mit seinem ontologischen zusammen.

[3]) A. a. O. 126.

[4]) A. a. O. 136.

Am Schluss der Schrift vergleicht Kant die beiden von ihm anerkannten Gottesbeweise: „Sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist . . . der ontologische (der bessere), verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindruckes, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweis der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Tätigkeit sind, zu beleben, . . . als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, . . . so ist . . . dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinen Nutzbarkeit nicht abzusprechen“ [1]). Denn „es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere“. Mit diesem Wort schliesst der „Beweisgrund“.

Die übrigen vorkritischen Schriften Kants sind zwar von Bedeutung für die Entwickelung seines spätern Kritizismus; daher darf auch derjenige, der die Gottesbeweise durch die ganze Kantsche Philosophie hindurch verfolgt, an ihnen nicht vorüber gehen, weil sie zeigen, wie der Boden, auf dem eine rationelle Theologie sich erhebt, allmählich schwankt und schon die spätere Katastrophe ahnen lässt; aber im engen Rahmen dieser Abhandlung kommen jene Schriften weniger in Betracht, da sie keinen direkten Bezug auf die Gottesbeweise haben. Neue Probleme stellen sich dort, andere zeigen dem tiefen Denker unter der leichten Decke, die alles begreifende Philosophen darüber gewoben, eine dunkle Kluft. Zugleich aber wird sein Gedankengang einseitiger, bis nach jahrelanger Arbeit ein System geschaffen ist, dessen Grösse und Schwäche in seiner Einseitigkeit liegen, das aber keinen Raum mehr für einen Gottesbeweis lässt. Heute, wo wir in vorurteilsloser Ferne die Kantsche Kritik betrachten können, wissen wir: die damalige Methaphysik aus reinen Begriffen und mit ihr die apriorischen Gottesbeweise, nicht zuletzt den letzten grossartigen Versuch eines solchen, den „Beweisgrund“, hat der Königsberger zermalmt; aber damit hat er den Weg zu einer neuen — und doch alten [2]) — auf empirischer Grundlage ruhenden Metaphysik wieder frei gemacht, die es ermöglicht, das Dasein Gottes mit Sicherheit zu beweisen.

[1]) A. a. O. 161.

[2]) Aristoteles und die Scholastik haben stets möglichst viel Erfahrungsstoff in ihre metaphysischen Erörterungen einflochten. Es hiesse allerdings blind sein, wenn man sich verheimlichen wollte, dass auch scholastische Richtungen in manchen Punkten durch die Kantsche Kritik getroffen werden.

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem. Von Dr. Aloys Müller. Bonn 1913, Marcus' & Webers Verlag. 64 S. ℳ 2.

Aloys Müller hat in einem Artikel in Band XVI des Archivs für systematische Philosophie (1910, S. 380 ff) über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnisse ertragreiche Betrachtungen angestellt. Die alte Formel adaequatio rei et intellectus für den Begriff der Wahrheit lässt er gelten, jedoch unter Vermeidung einer Zweideutigkeit, die sich als Folge falscher Interpretationen des Wortes res („Sein") ergibt. Bedeutet res das bewusstseinstranszendente Sein, die sogenannte objektive, reale Welt, so ist die Anwendung der Formel adaequatio rei et intellectus für den Wahrheitsbegriff unstatthaft. Bezeichnet res aber in einem weiteren Sinne die Gesamtheit alles Existierenden samt seinen gegenseitigen Beziehungen (wozu auch die Seele selbst gehört und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit), so findet die alte Wahrheitsformel auf das Bild, das wir uns von diesem Sein machen, mit gutem Recht Anwendung. Diese Unterscheidung ermöglicht es dem Verfasser, einen Wahrheitsbegriff aufzustellen, der über manche philosophische Schwierigkeiten (z. B. das Abbilden) hinweghelfen kann und auch auf gewisse Anschauungen moderner Naturphilosophen (Relativität der Erkenntnis, ökonomischer und biologischer Wert der Wahrheit u. a.) ein neues Licht zu werfen geeignet ist. Der Müllersche Wahrheitsbegriff führt zur Unterscheidung der beiden Begriffe Wirklichkeitstreue und Wahrheit. Die Bedeutung dieser Unterscheidung für die physikalische Erkenntnis hat Müller erstmalig in einem Anhange zu seinem Buche „Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem" (Braunschweig 1911) auseinandergesetzt. Da diese Fragen aber einen weit über die Logik der Physik hinausgehenden Wert besitzen, so hat sich Müller in einem selbständigen Schriftchen mit den Begriffen Wahrheit und Wirklichkeit befasst. Der Standpunkt Müllers ist der des „Idealrealismus", einer Synthese von Idealismus und strengem Realismus mit empirischer Unterlage. „Wir nehmen an, dass es zwei Arten absoluter Fundamente gibt, die teils psychischer, teils nichtpsychischer

Natur sind. Die psychischen und die nichtpsychischen Realitäten erzeugen durch ihr gesetzmässig geordnetes Wechselwirken für jeden die ihm empirisch gegebene Wirklichkeit. Diese phänomenale Wirklichkeit und alle ihre Elemente — Licht, Farben, Töne, Raum, Zeit, Ursache, Zweck usw. — sind also Synthesen aus seelischen oder subjektiven und aus bewusstseinstranszendenten oder objektiven Faktoren. Und zwar nicht analysierbare Synthesen; d. h. wir können die einzelnen Faktoren mit ihrem Anteil an der Synthese nicht vollständig gesondert herausstellen". Das Verhältnis dieses Idealrealismus nun zum überkommenen Wahrheitsbegriff zu untersuchen, ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Es stellt sich dabei heraus, dass der Zusammenhang des alten Wahrheitsbegriffes mit dem Idealrealismus nicht bloss historischer Natur ist, sondern dass ein sachlicher Konnex vorhanden ist, den Müller in scharfsinniger Weise ans Licht zieht.

Was der Verfasser schon in seinem erwähnten Archiv-Artikel zeigte, führt er im ersten Abschnitt unter dem Titel „Wahrheitsbegriff und Wahrheitskriterium" näher aus. Der strenge Realismus begeht einen methodischen Fehler, wenn er bei der Deutung des Wortes res als objektive, extramentale Welt die vom Bewusstsein unabhängige Existenz dieser Gegebenheit dogmatisch voraussetzt. Diese Unabhängigkeit ist ein Problem der wissenschaftlichen Forschung; sie musste sich für den strengen Realismus als Resultat einer Untersuchung ergeben, darf aber nicht a priori postuliert werden. Entweder müssen alle Dinge und Relationen wissenschaftlicher Forschung unterliegen, oder man muss auf jede wissenschaftliche Prüfung verzichten; man darf aber nicht einiges auf Grund des Wahrheitsbegriffes a priori festsetzen und anderes wissenschaftlicher Forschung überlassen. Der strenge Realismus treibt eine Art Ontologismus; er folgert aus dem nicht erfahrungsgemäss fundierten Wahrheitsbegriff die Existenz transsubjektiver Realitäten. Aus dem Begriff folgt aber noch nicht die Existenz. Es ist verboten, den Wahrheitsbegriff als Wahrheitskriterium anzuwenden. Müller weiss noch zwei andere Gründe für diesen Gedanken anzuführen. Die eine beruft sich auf die nur dem Urteil anhaftende Eigenschaft der Wahrheit oder Falschheit. Nur ein Urteil kann wahr oder falsch sein, nicht aber irgend eine Realität, die ist oder nicht ist. Der andere Grund macht geltend, dass der strenge Realismus bei der Anwendung der Wahrheitsformel auf die Erkenntnis der Aussenwelt „nicht nur den Begriff des Erkennens in unzulässiger Weise erweitert, sondern auch den Begriff des Seins oder Gegenstandes ohne jeden Grund auf eine bestimmte Klasse des Seienden, nämlich auf die physischen Objekte, einschränkt". Die Seele ist nicht nur ein Spiegel, der das Bild der Aussenwelt entwirft, sondern zugleich ein Wirkliches, ein Teil der Gesamtwirklichkeit, und als solcher mit abbildbar (hierdurch löst M. zwar gewisse Schwierigkeiten, ohne aber andere zu verhindern). Mit dieser Absage vom strengen Realismus sagt sich Müller aber nicht von der alten Wahrheits-

formel los. Er behält sie bei, muss aber eine Unterscheidung machen. Die Wahrheit eignet dem Urteil; der phänomenalen Realität eignet die Wirklichkeitstreue. Hier führt Müller einen Begriff aus der Mathematik an: den Invariantenbegriff.

Die Wirklichkeitstreue hat graduelle Unterschiede, die vom Umfang der Invarianten abhängig sind. Die Wirklichkeitstreue hat keinen Erkenntniszweck wie die Wahrheit. „Als einziger Zweck bleibt nur der biologische übrig, d. h. die Wirklichkeitstreue ist nötig zur Lebenserhaltung und Lebensförderung".

Mit Hülfe des Invariantenbegriffs und des (ebenfalls der Mathematik entlehnten) Begriffs der Konformität weiss Müller nun interessante Gedanken über das Erkenntnisproblem zu entwickeln, die durch die Kürze der Form ausserordentlich fassbar sind. Wir haben hier ein Beispiel, wie die mathematische Methode klarer Begriffsbestimmungen auch philosophische Gedankengänge in präziser und wohltuender Form geben kann, ohne anderseits in Uebertreibungen zu verfallen, die durch eine nutzlose Anhäufung von Formeln und Zeichen eine Lektüre fast unmöglich machen. Auf Grund seiner Betrachtungen über die Konformität der Wahrheit bestimmt Müller den Zweck fortschreitenden Erkennens folgendermassen: „Zweck des Erkennens ist die Auffindung neuer und die Umfangsvergrösserung bisheriger Wahrheits-Invarianten. Insofern damit Veränderungen bisheriger Urteilsinhalte verbunden sind, kann man den Erkenntnisprozess als eine Anpassung des Denkens an seine Gegenstände und auf gewissen Gebieten, wenn wir die Wirklichkeitstreue mit in Rücksicht ziehen, als eine Anpassung des Denkens an die Tatsachen auffassen. Weil es anderseits keine reinen Tatsachen gibt, sondern alles, was im Denken erfasst wird — und Tatsachen sind vom Denken erfasste Urteilsgegenstände —, im Denken eine Umformung erfährt, die von der Natur der geistigen Prozesse abhängt und die in einer vom Oekonomieprinzip charakterisierten Synthese zum Ausdruck kommt, so kann man auch im gewissen Sinne von einer Anpassung der Tatsachen an das Denken sprechen" (27). Die weiteren Ueberlegungen führen den Verfasser zur Annahme der Existenz eines objektiven Geistes. „Mir scheint dieser Begriff mehr zu bedeuten, als die Theorie zu einer eigenen Betrachtungsweise . . ." „Der Begriff des objektiven Geistes scheint ein notwendiger Bestandteil unserer Wahrheitstheorie zu sein" (33). „Er scheint aber auch des weiteren Ausbaues noch fähig und bedürftig zu sein" (34).

Der vierte Abschnitt behandelt die Werttheorie der Wahrheit. Verf. unterscheidet vier Wertgruppen: absolute und relative Werte, Zeitwerte und Dauerwerte, aktuelle und potenzielle Werte, Eigenwerte und Wirkungswerte. In diese Begriffe sucht Müller nun den Wertcharakter der Wahrheit einzuordnen. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über den biologischen Wert der Wahrheit. Die Wahrheit hat biologischen

Wert nur durch die Wirklichkeitstreue, oder anders ausgedrückt, der praktische Wert der Wahrheit fällt mit dem biologischen Wert der Wirklichkeitstreue zusammen (40). Der biologische Wert der Wahrheit setzt den logischen notwendig voraus (42). „Nur der Wirkungswert einer Wahrheit kann ein absoluter Dauerwert werden". Im Pragmatismus sieht Müller einen goldenen Wahrheitskern, den er herauszuholen sucht. Aber er lehnt seine Theorie ab. Dem pragmatischen Satz: „Was biologisch wertvoll ist, ist wahr" stellt er den Satz gegenüber: „Was wahr ist, ist biologisch wertvoll".

Zwei Abhandlungen im Anhang beschäftigen sich mit der Möglichkeit verschiedenartiger Wahrheitssysteme und mit dem Realitätscharakter der logischen Gesetze.

Recklinghausen. **Josef Schnippenkötter.**

Prinzipien der Erkenntnislehre. Von E. v. Aster. Versuch zu einer Neubegründung des Nominalismus. Leipzig 1913, Quelle & Meyer. VIII u. 408 S. geh. ℳ 7,80, geb. ℳ 8,60.

In der Erkenntnistheorie sind in den letzten Jahren auffallende Gegensätze hervorgetreten. Wir brauchen nur zu erinnern an Husserls „Logische Untersuchungen", Külpes „Realisierung", Vaihingers „Philosophie des Als Ob". Und in dem vorliegenden Buch macht E. v. Aster den Versuch, die nominalistische Theorie neu zu begründen.

Zunächst wird eine Darlegung und Kritik der phänomenologischen Deskription geboten. „Gegeben" im eigentlichen Sinn ist alles, was uns in der Wahrnehmung — aber nicht bloss der sinnlichen — zum Bewusstsein kommt, alles, was unmittelbar erlebt wird (5). Von diesem unmittelbar Gegebenen unterscheidet sich das mittelbar Gegebene, das durch ein Vorstellungsbild vermittelt wird. Aster glaubt, zwischen diesen beiden Arten des Gegebenen einen prinzipiellen Unterschied feststellen zu müssen, nicht bloss einen solchen der Deutlichkeit und Intensität (13/14). Als dritte Art des Gegebenseins könnte noch in Betracht kommen das „Denken eines Gegenstandes" — etwa wenn wir ein Buch mit Verständnis lesen. Nach Aster sind indes Gegebensein und Gedachtsein typische Gegensätze (22).

Die Hauptfrage lautet: „Können wir uns allgemeine Gegenstände zur Gegebenheit bringen, oder hat der Nominalismus recht, wenn er behauptet, dass es in keiner Form solche allgemeine Gegenstände gebe, sondern nur — realiter und phaenomenaliter — individuelle Inhalte und gleichlautende Worte, die wir ihnen beifügen?" (30). „Korrespondieren den Worten allgemeiner Bedeutung als solchen erfassbare Gegenstände, Gegenstände, die wir uns zur Gegebenheit bringen können?" (34). Ist dies nicht der Fall, so ist der Nominalismus berechtigt zur Behauptung, dass die allgemeinen Begriffe nur Fiktionen seien. Die platonisch-aristotelische Lösung des Uni-

versalienproblems lehnt Aster ab, ebenso Lockes Versuch eines Ausgleichs. Die einzig mögliche realistische Theorie sei diejenige der modernen Gegenstandstheoretiker, nach welcher die Wesens-(Gegenstands)Erkenntnis sich in einem einzigartigen zeitlosen Akt vollzieht. Diese Theorie sei unwiderlegbar, weil jede nähere Bestimmung des Wesens dieser idealen Gegenstände abgewiesen wird. Nun glaubt aber Aster, Husserls Resultate nicht als Ergebnis einer evidenten phänomenologischen Forschung zugeben zu können, weil eine solche Deskription des Inhalts auf dem Wege des einfachen Sichversenkens in diesen Inhalt nicht möglich sei (44 ff.).

So stellt sich Aster auf den Standpunkt des Nominalismus und glaubt diesen Standpunkt gerechtfertigt zu haben, sobald ihm der Nachweis gelingt, dass der Nominalismus die Möglichkeit objektiver Erkenntnis nicht aufhebt, und dass er nicht zu unhaltbaren relativistischen und skeptischen Konsequenzen führt (51). — Mit bewundernswertem Scharfsinn sucht Aster die nominalistische These an dem Problem des Dinges zu erhärten. Gegeben sei uns nie ein Ding als solches, sondern immer nur einzelne Seiten an dem Ding. Aehnlich verhalte es sich bei den Gattungsbegriffen. Auch bei den sogenannten realen Relationen stehe es wie bei den Dingen. Dagegen bestehen nach Aster die Relationen zwischen den phänomenalen Gegebenheiten realiter, objektiv und würden auch bestehen, wenn wir sie uns nicht zum Bewusstsein gebracht hätten. Denn wir haben den phänomenalen Gegebenheiten gegenüber nicht nur ein phänomenales Gleichheits- und Verschiedenheitsbewusstsein, sondern wir können auf Grund dieses Bewusstseins auch von einer objektiv bestehenden Gleichheit oder Verschiedenheit reden. Und darauf beruht die Möglichkeit einer Phänomenologie, einer reinen Deskription als Wissenschaft (75).

Aber wozu der ganze Apparat der allgemeinen Begriffe, wenn sie doch keinerlei reale Bedeutung haben? Die Allgemeinbegriffe müssen als sinnvolle Gebilde der Sprache aufgezeigt werden. Das Wort hat als Teil eines wirklich sinnvollen Ganzen zu fungieren. Darum kann der Sinn des Wortes nur vom Sinn des Satzes aus gewonnen werden (94).

Das Hauptproblem aller Erkenntnistheorie ist das der Wahrheit. Wie gewinnen wir wahre Urteile? Jedes Urteil ist ein Gebilde, dem gegenüber wir mit Sinn die Frage nach der Wahrheit stellen können. Dies ist nur möglich, wenn dieses sprachliche Gebilde ein Symbol, und zwar ein natürliches Symbol ist. Im sprachlich formulierten Urteil kommt eine Summe von Erwartungen zum Ausdruck. Das Urteil wird zum Symbol für diese Erwartungen. Das bewusste Vergegenwärtigen eines umfänglichen Sinns wird uns also jeweils durch das sprachliche Symbol erspart (95 ff., 107 ff., 117). — Als allgemeinste Wahrheitskriterien fungieren die formalen Denkgesetze. So besagt der Satz der Identität: ein bestimmtes Urteil ist wahr, gleichgültig, wann, von wem, in welchem Zusammenhang es ausgesprochen, gedacht, erlebt wird (159). Wahr ist ein Urteil, wenn die in

ihm ausgesprochenen Erwartungen sich erfüllen. Hiervon macht auch das Urteil über die Wirklichkeit eines Gegenstandes keine Ausnahme (172 f.).

Nun gibt es aber Urteile, die uns als evident gewiss gelten, ehe sich die in ihnen ausgesprochenen Erwartungen hätten erfüllen können. Hier muss also eine apriorische Begründung möglich sein. Ein Recht dazu geben uns schon die Denkgesetze, auf Grund deren wir eine gewisse Beurteilung der Wahrheit oder Falschheit eines Satzes vornehmen können. Die eigentliche apriorische Begründung ist aber dadurch ermöglicht, dass wir Relationsurteile ebenso gut fällen können, wenn die Gegenstände nur vorgestellt, wie wenn sie unmittelbar gegeben sind. So kann sich ein Urteil in gewissem Sinn erfüllen, ehe es sich erfüllt (184 ff.). Damit ist auch die Grundlage gegeben für die Bewertung der Gleichheitsurteile, Zahlurteile und der Geometrie als Wissenschaft (196 ff.).

Mit jener apriorischen Begründung der Relationsurteile hängt eng zusammen das Problem der Kausalität und Induktion. Mit dem Kausalgesetz behaupten wir einen allgemeinen Zusammenhang, der weder ein logischer noch ein apriorisch-anschaulicher ist. Jener Zusammenhang ist Ergebnis einer Induktion (277). Dem induktiven Verfahren aber kann nur logische Einsichtigkeit gegeben werden durch den „Nachweis, dass, wenn man ein bestimmtes allgemeines Prinzip als gültig voraussetzt (welche Gültigkeit nur insofern erweisbar ist, als man es als Postulat der Erkenntnis deduziert), die empirischen Einzelgesetze sich als einsichtig wahrscheinlich begründen lassen“ (289). Dies ist nun der Fall bei dem allgemeinen Kausalgesetz, das zum Ausdruck kommt in dem Satz: „Es gibt für jeden unmittelbar gegebenen Inhalt ein allgemeines Erwartungsgesetz, demzufolge dieser und nur dieser Inhalt an jener Stelle und in jenem Moment zu erwarten war“ (300). Einen Tatbestand erkennen kann dann nur heissen, sein Gesetz oder das Gesetz finden, demzufolge er erwartet werden konnte. Der Satz aber, dass für jeden unmittelbar gegebenen Inhalt ein allgemeines Erwartungsgesetz gilt, ist weder beweisbar noch widerlegbar — er ist ein Postulat des Erkennens (302).

Aus all dem lässt sich verstehen, weshalb wir alles Gegebene auf „Dinge“ zu beziehen streben. Wir suchen nach Inhalten, die wir jederzeit nach allgemeineu Gesetzen wieder zu finden im stande sind. Und wir benützen jene Inhalte gewissermassen als Leitfaden, an den wir die fortschreitende Entwicklung anzuknüpfen trachten, fassen also die realen Vorgänge als Veränderungen der „Dinge“ auf und tasten uns so an diesen beharrlichen Dingen gleichsam in die Zukunft hinein (310). Dieses Streben nach Vereinfachung macht sich noch weiter bemerkbar: Reale Gegenstände werden auf einander zurückgeführt wie Luftschwingung und Ton. So entsteht das System der empirischen Wissenschaft (312 ff.).

E. v. Asters Buch gehört ohne Zweifel zu den wertvollsten philosophischen Erscheinungen der letzten Jahre. Der Schwerpunkt liegt in den

ersten Kapiteln. Wäre die Kritik des Realismus jeder Schattierung wirklich einsichtig gewiss, so müssten wir seinem Nominalismus beipflichten, der nun freilich nicht eine blosse Wiedererweckung der alten nominalistischen Theorie, sondern einen wirklichen Neubau darstellt.

Dass Aristoteles bei seinem Realismus grosse und bedeutsame Voraussetzungen macht, ist nicht zu leugnen. Aber die Ueberzeugung, dass Husserl in seinen Grundthesen recht hat — und damit auch der Realismus, — vermochte Aster mir nicht zu erschüttern. Es gibt wirklich diesen einzigartigen Erkenntnisakt, in dem uns das Wesen der Dinge irgendwie offenbar wird. Z. B. ist uns das Wesen von Substanz und Akzidens (selbständiger – unselbständiger Gegenstand) unmittelbar gegeben, wenn wir Ding und Bewegung vergleichen. Eine Analyse ist allerdings nicht möglich, nur eine Beschreibung. Daher die grosse Schwierigkeit, sobald analysiert werden soll.

Doch bleibt das vorliegende Buch auch für den, der sich nicht auf E. v. Asters Standpunkt stellt, eine überaus wertvolle Gabe. Eine wahre Fülle von Anregungen, Problemstellungen, neuen Gedanken ist in diesem Werke niedergelegt.

Tübingen. **Dr. S. Aicher.**

Die Wahrheit. Ein erkenntnistheoretischer Versuch, orientiert an Rickert, Husserl und an Vaihingers „Philosophie des Als-Ob". Von Adolf Lapp. Stuttgart 1913, W. Speemann. 101 S. ℳ 2,50.

Der Verfasser hat sich nach der Vorbemerkung zu seiner Arbeit (9) nicht das Ziel gesteckt, einen „beruhigenden und befreienden Abschluss einer vielfach erregenden und bewegenden Fragenreihe" zu geben; er will bloss eine Frage, einen Anfang bieten. Und diese Frage knüpft er an die vielleicht radikalste Wahrheitsleugnung innerhalb des gegenwärtigen Denkens, an Vaihingers Philosophie des Als-ob; er behandelt als eigentlichen Gegenstand das Problem, ob sich für die (Vaihingersche) Fiktionstheorie „ein fester Punkt, ein ruhendes Etwas, das vor und über aller Fiktion" steht, finden lasse. Lapp bejaht diese Frage und erklärt „das Erlebnis, die Bejahung, den Willen" als die letzte Grundlage der „Philosophie des Als-ob" (10). Damit glaubt er diese Philosophie genügend gesichert zu haben. Die Fiktionstheorie, der Perspektivismus „will erlebt und nicht nur gedacht werden" (11).

Die Abhandlungen über Rickerts Werttheorie (18—41) und über Husserls Wahrheitsbegriff (41—68) sind eigentlich nur zufällige Gelegenheiten kritischer Vorbereitung auf das letzte Ziel der ganzen Studie. Warum kommen nur Rickert und Husserl an die Reihe? Wäre nicht auch Euckens Anschauung einer Erörterung wert gewesen? Gerade sie verbindet doch, mehr als alle anderen der Gegenwart, Wahrheit und

Leben aufs engste. Im einzelnen ist gegen Rickert und auch gegen Husserl manches Treffliche gesagt, das ernstlich zu überlegen ist. Um dessentwillen weisen wir auf die Arbeit Lapps hin; seine Ausführungen über Vaihinger befriedigen nicht; noch weniger die unklaren Hinweise auf das alles begründende „Erlebnis“ (99 ff.).

Eichstätt. **Prof. Dr. G. Wunderle.**

Naturphilosophie.

Moderne Naturphilosophie. I. Die Ordnungswissenschaften. Von Wilhelm Ostwald. Leipzig 1914, Akademische Verlagsgesellschaft in Leipzig. VII und 420 S. geh. ℳ 12, geb. ℳ 13,20.

Ostwald beabsichtigt, eine auf drei Bände berechnete „Moderne Naturphilosophie“ herauszugeben, wovon der erste Band mit dem Untertitel „Die Ordnungswissenschaften“ vorliegt. Ursprünglich war nur eine Umarbeitung seiner „Vorlesungen“ geplant. Es erwuchs aber ein neues Werk „entsprechend der Entwicklung, welche die Angelegenheit selbst und der Verfasser persönlich inzwischen durchgemacht haben“ (V).

Die Bedeutuug philosophischer Schulung für den Naturwissenschaftler betonte Erich Wasmann angesichts der Diskussion nach seinen berühmt gewordenen Berliner Vorträgen über das Entwicklungsproblem. Die Vorzugsstellung, die Wasmann damals durch eine gründliche philosophische Allgemeinbildung einnahm, wurde auch von gegnerischer Seite gern anerkannt. Bei unseren Aerzten, Biologen, Physikern, Chemikern, Technikern, Kaufleuten aber tritt auf der Hochschule gleich die fachliche Ausbildung in den Vordergrund, die durchweg empirisch geartet ist und es sein muss. Selbst die Juristen und Nationalökonomen klagen über mangelnde rechtsphilosophische Ausbildungsmöglichkeiten. Diese Einseitigkeit macht sich noch mehr geltend, wenn dazu eine Vorbildung auf Realanstalten naturwissenschaftlich gerichtetes Denken in übertriebener Wertschätzung entwickelt hat. Die Zahl der naturwissenschaftlich Gebildeten ist heutzutage grösser denn je. Rudolf Eucken machte noch jüngst auf diese Tatsache in seiner Kriegsflugschrift über die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes (Stuttgart 1914) aufmerksam: „Heute sind wir das Volk der Techniker, des welterobernden Handels, der grossartigen Industrie, heute hat man uns wohl die Amerikaner Europas genannt“. Referent ist weit davon entfernt, den naturwissenschaftlich gerichteten Denkweisen in philosophischer Beziehung jeden Wert abzusprechen. Im Gegenteil: der allgemeingültige Inhalt der naturwissenschaftlichen Methoden kann gar nicht hoch genug bewertet werden, und der Jetztzeit erst war es vorbehalten, diesen Wert herauszuarbeiten und die Philosophie nach Methode und Erkenntnis in ungeahnter Weise zu bereichern. Die moderne Naturphilo-

sophie wird — das dürfen wir wohl sagen — nicht das Schicksal der Naturphilosophie Schellings und Hegels erleben, mit der sie kaum mehr als den Namen gemein hat. Es sind sicher bleibende Erkenntniswerte neu geschaffen worden. Aber vor einer einseitigen Ueberschätzung muss man sich hüten. Der durch die Entwicklung der Naturphilosophie entfesselte Kampf rührt tief auf; Klimke nennt ihn den tiefgehendsten im modernen Geistesleben und meint mit anderen, dass er „nicht von heute zu morgen entschieden werden, sondern das ganze 20. Jahrhundert voraussichtlich erfüllen wird".

Das anregende neue Ostwaldsche Buch wird darum sicherlich viel gelesen werden. Dass Ostwald die Gabe hat, seine Gedanken in spannender und flüssiger Form mitzuteilen und mit interessanten Exkursen, Beispielen und Vergleichen zu beleben, hat er schon mehrfach bewiesen. Auch bei dem vorliegenden Werk müssen wir die sprachliche Gewandtheit anerkennen. Man liest es ohne Ermüdung, ja mit steigendem Interesse. Dazu kommt, dass Ostwald mehr, als man es sonst von ihm gewohnt ist, in der Form eine objektive Darstellung gewählt hat, die sich im allgemeinen von apodiktischen Kühnheiten fernhält; jedoch dringt auch in diesem Buche an einigen Stellen der temperamentvolle Weltverbesserer und radikale Kultur-Redakteur durch. Aber man wird dem bekannten Jenenser Physiker Felix Auerbach recht geben müssen, wenn er meint, Tausende würden am Schlusse der Lektüre dieses Buches ausrufen: ja, so habe ich mir's gedacht, ich habe es nur nicht klar herausarbeiten können! Die Freude an dem „naiven Naturalismus" Ostwalds, der auch Auerbach Ausdruck gibt, ist wohl verständlich. Und es wäre gut bestellt mit dieser Freude, wenn nicht bei genauerem Zusehen und tieferem Nachdenken sich gegen die Richtigkeit der Ostwaldschen Anschauungen so gewichtige Bedenken erhöben, die — unbeschadet mancher richtiger Einzelheiten — doch zu einer Gesamtablehnung der Ostwaldschen Naturphilosophie führen müssen.

Der vorliegende erste Band ist gleichsam die erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie. Ostwald hat sie unter dem Begriff „Ordnungswissenschaften" zusammengefasst. Er versteht darunter den Teil der Philosophie, „welcher Logik und Mathematik bis zur Lehre von Zeit und Raum umfasst, mit anderen Worten sämtliche Wissenschaften, welche ausserhalb des Energiebegriffes und ohne den Gebrauch dieses Denkmittels bestehen können" (VI). Und so finden wir in dem vorliegenden Bande in der Tat fast nichts vom Begriffe der Energie und seiner Bedeutung in Ostwalds Philosophie. Ostwald benutzt die Gelegenheit, um sich gegen die landläufige Auffassung zu wenden, als sei seine Gesamtphilosophie mit der Energetik identisch, und ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass diese nur ein Teil seiner Gesamtphilosophie ist. Er hofft in einem zweiten Bande die energetischen und in einem dritten die biologischen Wissenschaften zu behandeln. In welchem Sinne er aber diesen Energiebegriff behandeln

wird, davon können seine Bemerkungen auf Seite 245 ff. eine Vorstellung wecken. Seine Theorie der Begriffsbildung führt ihn von den einfachen Begriffen zu komplexeren Begriffen, die als „unmittelbare Produkte der Erinnerungsfunktion", wenn sie in übereinstimmender Gestalt häufig auftreten, die Beschaffenheit von Substanzen annähmen. Diese immer wiederholten Komplexe bekleideten sich dann weiter mit dem Begriff der Wirklichkeit und erführen dann später eine sehr bestimmte Wendung nach dem Begriff der Unveränderlichkeit oder absoluten Konstanz. So habe der Substanzbegriff im Laufe der Zeit eigenartige Wandlungen erfahren. In den „primitiven Philosophien, wie sie uns in den verschiedenen religiösen Systemen aufbewahrt" seien, käme zu dem Gedanken des Absolut-Unveränderlich-Ewigen noch die Vorstellung der Persönlichkeit, und so habe sich „dieses Denken auf die Vorstellung eines ewigen, unveränderlichen Gottes zentriert". Der Substanzbegriff als Gottesbegriff aber sei im 18. Jahrhundert durch die Erkenntnis, dass im Begriff der individuellen Persönlichkeit eine wesentliche Veränderlichkeit liege, aufgegeben, und an die Stelle des Gottesbegriffes habe sich der Begriff der Materie gesetzt, dessen Gestaltung durch die Entwicklung der Naturwissenschaften, insbesondere der einfachen Gebiete der Mechanik und der Physik, unterstützt worden sei. Aber auch dieser Versuch sei gescheitert. Die Fortschritte auf demselben Gebiet, das den Materiebegriff herausgearbeitet habe, habe die Materie dann durch die Masse und weiter durch die Bewegungsgrösse ersetzt. Die allerneueste Physik aber bewies die Masse als Funktion der Geschwindigkeit und die Bewegungsgrösse als einen nur scheinbar konstanten Summand einer komplexeren Erscheinung, der Energie. „Die Energie hat bisher den Königsmantel der völligen Unveränderlichkeit unbefleckt durch den Sturm der Zeiten tragen können". „In dem Rhythmus des bisherigen Denkens hatte es daher gelegen, nunmehr der Energie dieselbe Stelle einzuräumen, welche in früheren Zeiten die Gottheit und später die Materie eingenommen hatte" (248).

Aber Ostwald warnt vor falschen Auffassungen. Den geschichtlichen Fehler der früheren Substanzbestrebungen will er vermeiden: Der Energiebegriff „hat seine Stelle als führender Begriff für die gedankliche Erfassung der gesamten Erfahrungswelt nicht mehr als Monarch, sondern als Präsident der wissenschaftlichen Republik angetreten, der auf unbestimmte Zeit gewählt ist, im Falle aber, dass seine Unfähigkeit eintritt, die mit dem Alter zu erwarten ist, abdanken und seinem Nachfolger den bisher eingenommenen Platz einräumen wird. Aus diesem allgemeinen Vorgang ist nun auch erklärlich, dass von ungenügend orientierter Seite (leider muss fast das ganze zeitgenössische Geschlecht der amtlichen Philosophie hierzu gerechnet werden) willkürlich die Annahme gemacht worden ist, dass jener historisch zu erwartende Fehler tatsächlich von den Energetikern

begangen worden sei, und diese die Energie in ähnlicher Weise zum Zentralbegriff gemacht hätten, wie die Priesterschaft dies im theologischen Zeitalter mit dem Gottesbegriff und die jugendlich unentwickelte Wissenschaft es im metaphysischen Zeitalter mit dem Begriff der Materie gemacht hat" (248/9). Man wird diese Erklärungen Ostwalds über seinen Energiebegriff sicher werten müssen. Aber mir fällt das Wort von Wundt ein, das er in seinen Philosophischen Studien irgendwo sagt: „Nicht darauf kommt es an, wofür die Philosophen sich selbst halten, sondern darauf, was sie nach dem Inhalte ihrer Anschauungen wirklich sind. Und dass man sich über das täuscht, was man eigentlich ist, das kommt natürlich in der Philosophie so gut wie im gewöhnlichen Leben vor". Und Ostwald hat sich schon sehr über sich selbst getäuscht: ich erinnere an Ostwalds Ausspruch, dass seine Vorlesungen über Naturphilosophie keine einzige Hypothese enthalten sollen!

Wir wollen nun vorläufig über die Rolle des Grund- und Zentralgedankens der Energie in Ostwalds Philosophie kein Urteil fällen (der energetische Band nach einer inzwischen durchgemachten Entwicklung steht noch aus) — aber ein Grund- und Zentralgedanke zieht sich durch den ganzen vorliegenden erkenntnistheoretischen Band der Ordnungswissenschaften hindurch, der alte sophistische Grundsatz des Protagoras: der Mensch ist das Mass aller Dinge. Diese Anlehnung an die Sophisten ist aber nicht implicite in den dargelegten Gedankengängen enthalten, sondern S. 251 nennt der Verfasser Protagoras mit Namen und führt seinen Grundsatz an. Er stellt den überlegenen und „fortschrittlichen" Sophisten dem rückständigen „konservativen Denker" Platon gegenüber, der „im Substanzbegriff stecken geblieben" ist und „im Absoluten seine atavistischen Gottheitsideen gerettet hatte", und der machtlos „der unwiderstehlichen Kraft eines neuen Gedankengebietes gegenüber" dem Sophisten in „ungeheurem Zorn" eine „grob-ungerechte Behandlung" zuteil werden liess. „Die Verbreitung der relativistischen Auffassung in der Philosophie ist zweifellos das Kennzeichen eines Fortschrittes" (251). Aus im wesentlichen zwei Gründen scheint Ostwald dieser radikalen Ansicht zu huldigen. Der eine Grund liegt in den naturwissenschaftlichen Erfahrungen, von denen aus Ostwald seine ganze Philosophie bestimmt hat. Die naturwissenschaftliche, empirische Methode kann niemals zu absolut sicheren Sätzen gelangen; das liegt im Wesen der Induktion begründet. Alles, was auf diesem Wege gewonnen werden kann, ist ein mehr oder weniger wahrscheinliches Naturgesetz, nicht eine absolute Wahrheit. Und Ostwald überträgt diese naturwissenschaftlich begründete Ansicht ohne weiteres in falscher Verallgemeinerung auf die Philosophie, auf die Logik, auf das Denken und Erkennen. „Die Erlangung einer absoluten, d. h. keinem denkbaren Einwande unterworfenen Gewissheit, ist nicht möglich. Alles, was man erreichen kann, ist der Nachweis, dass von den verschiedenen zu

Gebote stehenden Annahmen eine gewisse die zweckmässigste und angemessenste ist" (25). Das Absolute ist verpönt. „An die Stelle des starren Substanzbegriffs, der jede Veränderung ausschliesst", setzt Ostwald „einen beweglicheren und freieren Substanzbegriff, der der tatsächlichen Veränderung Rechnung trägt" (387). Ostwalds „erste und allgemeinste Wissenschaft" (VI), die Logik, ist durchaus empirisch und pragmatisch orientiert. Es will „unser Denken überall nach der Erfahrung regeln" (22). Hier zeigt sich eine der vielen Ostwaldschen Einseitigkeiten. Er, ein Meister auf dem Gebiete der Chemie, wendet ohne weitere Umschweife die naturwissenschaftliche Methode auf die Erkenntnistheorie an und verkennt vollständig die stichhaltigen Einwendungen, die gegen eine solche unberechtigte Verallgemeinerung geltend gemacht werden können. Er geht aber auf diese Frage gar nicht ein, sondern dekretiert: „Die Philosophie ist eine empirische Wissenschaft und hat daher inbezug auf den Grad der Gewissheit keinen Vorzug vor den anderen; sie hat vielmehr den Nachteil, dass wegen der Beschaffenheit ihrer Arbeit der erreichte Wahrscheinlichkeitsgrad vielfach ein sehr mässiger ist. — Wem dieses Endergebnis ungenügend erscheint, dem kann ich nicht helfen. Ich kann ihn nur darauf hinweisen, dass die ganze Arbeit in der Physik, Chemie und Biologie unter genau den gleichen Voraussetzungen getan wird, und dass die offenkundigen grossen Fortschritte dieser Wissenschaften ein Zeugnis dafür ablegen, dass sie sich ausserhalb der Sphäre des Absoluten ganz wohl befinden, blühen und gedeihen" (26/7). Wie oft beruft sich Ostwald auf die Chemie! „Man gelangt zu den Begriffselementen ungefähr ebenso, wie man zu den chemischen Elementen gelangt" (80); „das sicherste Mittel zur Auffindung der Begriffselemente ist die Analyse aller Begriffe, gerade wie die Chemiker alle Stoffe analysiert haben, welche sie in der Natur aufgefunden haben". Auch bei der Begriffssynthese sagt Ostwald: „Der Fall liegt ganz ähnlich wie in der Chemie" (84). Und bei der Probe auf die Einfachheit und Vollständigkeit der gewonnenen Begriffe betont er: „Auch hier wird das Verfahren ähnlich dem des Chemikers sein . . ." (85). Und wieder anderswo: „Ebenso muss man die Arbeit, die wir eben gemeinsam treiben, um uns Klarheit über die Grundlagen der Denktätigkeit selbst zu verschaffen, als eine experimentelle oder synthetische bezeichnen" (271). Aber bei dieser Methode, die sicherlich Berücksichtigung verlangt und geeignet ist, die Ergebnisse der objektivistischen erkenntnistheoretischen Methode zu ergänzen, verbleibt Ostwald einseitig und die Frage nach dem Geltungscharakter der Denkgesetze und nach der Wahrheit des Denkinhalts wird radikal verworfen durch seine ökonomische, pragmatistische, durchaus anthropologistische Auffassung vom Denken und Erkennen. Hierbei zeigt er starke Abhängigkeit von Ernst Mach und William James. Die subjektiven Motive, Zweckmässigkeit, Nutzen, biologischer Wert bestimmen den Wahrheits- und Geltungswert wissenschaftlicher Aussagen.

Einen zweiten Grund für die völlige Relativität all unserer Erkenntnis entnimmt Ostwald gewissen neueren Untersuchungen über das Grenzgebiet zwischen Mathematik und Logik. Aber auch hier findet sich wieder eine Ostwaldsche Verallgemeinerung vor, die sachlich nicht notwendig und berechtigt ist. Die besonders im letzten Jahrhundert neu verbreiteten mathematischen Erkenntnisse über die Grundlagen von Geometrie und Analysis haben in grösserem Umfang als vorher zu philosophischen Untersuchungen Anlass gegeben. Diese Forschungen, die sich besonders an die Namen Bertrand Russell und Louis Couturat in England und Frankreich, in Deutschland an Ernst Schröder anschliessen, sind nicht ohne Erfolge geblieben. Vom philosophischen Standpunkte aus hat Ernst Cassirer 1910 in seinem Werke „Substanzbegriff und Funktionsbegriff" eingehend den wesentlichen Ertrag dieser mathematisch-logischen Forschungen entwickelt. Man vergleiche auch in diesem Zusammenhange den Artikel von W. Switalski über „Probleme der Begriffsbildung" im Philos. Jahrbuch 1912, S. 67 ff. Das Wesentliche für die Logik ist die Erweiterung oder besser Vertiefung, die sie durch die umfassendere Bedeutung des Relationsgedankens erfahren hat. Dem „griechischen Professor" Aristoteles und seiner Logik, besonders auch der scholastischen Weiterbildung, weiss Ostwald nun Worte zu sagen, die nicht gerade von hoher Wertschätzung Zeugnis ablegen, die aber auch nicht erkennen lassen, ob der Sprecher dieser Worte mit grosser Sachkenntnis spricht. Ostwald übertreibt auch hier die Bedeutung des Relationsgedankens und fälscht so leider an und für sich richtige Gedankengänge. Wie man die geistreichen Verallgemeinerungen der Aristotelischen Logik durch die neueren mathematisch-philosophischen Arbeiten mit weiser Mässigung und kritischem Urteil verwerten kann, davon gibt der erwähnte Aufsatz von Switalski eine Probe, dem auch gewisse Forschungsergebnisse der Neuzeit „fortan zum bleibenden Bestande der Logik zu gehören scheinen". Auch Josef Geyser, um einen anderen Aristoteliker zu nennen, ist nicht blind gegen die Neuerwerbungen auf logischem Gebiete, weiss sich aber frei vom Radikalismus eines Ostwald, dem jeder historische Sinn, jedes Verständnis für die wissenschaftlichen Leistungen philosophischer Vergangenheit abzugehen scheint („der Fortschritt des menschlichen Wissens und Könnens hat notwendigerweise die Folge, dass die unserer Zeit nahestehenden Leistungen durchaus als die höher stehenden und vollkommeneren betrachtet werden müssen". Diesen Satz hat Seite 59 der Philosoph Ostwald niedergeschrieben!). Aus Mangel an historischem Sinn ist es auch nur zu erklären, wenn Ostwald in seinem Vorwort behauptet, dass „als erste und allgemeinste Wissenschaft noch vor der Mathematik die Logik anzuerkennen und zu behandeln sei", und dass dieser „wissenschaftstheoretische Fortschritt des Wissens von ihm zuerst in seiner Bedeutung klargelegt worden sei" (!). Diese Leistung hält Ostwald für so bedeutend, dass er

sie mit seiner Einführung des Energiebegriffs in die Naturphilosophie vergleicht. Er hofft, durch sein Buch dem „fundamentalen Problem der gesamten Wissenschaftslehre, der systematischen Tabelle der elementaren Begriffe", vorgearbeitet zu haben. „Der Gedanke, die erforderlichen Vorstudien zu diesem höchsten Ergebnis zu liefern, ist denn auch der zusammenhaltende Grundgedanke des vorliegenden Buches geworden", dem er den Titel „Ordnungswissenschaften" gegeben hat.

Das Ostwaldsche Buch enthält eine Fülle von Gedanken, die aber zum Teil entlehnt sind. So sind ausser den obengenannten Abhängigkeiten noch solche vorhanden von Cassirer in seiner Relationslogik, von Poincaré in seiner Gruppenlehre und seinem Raumbegriff. Auf Einzelheiten einzugehen, müssen wir uns hier versagen. Es hat auch schon so vielfache Entgegnungen erfahren, dass wir hier auf diese reiche Literatur nur hinweisen dürfen (in zum Teil recht wirkungsvoller Weise ist jüngst noch der Essayist Oskar H. A. Schmitz in seinem Buche „Die Weltanschauung der Halbgebildeten" mit Ostwaldschen Uebertreibungen ins Gericht gegangen). Der Inhalt gliedert sich in 15 Vorlesungen, deren Titel sind: Einleitung, Die Erfahrung, Die Sprache (ein Ostwaldsches Steckenpferd), Die elementaren Begriffe, Die Bildung der Begriffe, Die zeitlichen Sinne, Die Raumsinne, Logik oder Gruppenlehre, Die Mannigfaltigkeit der Gruppeninhalte, Die Reihen, Die Zahlen, Die Algebra, Die Grössen und ihre Messung, Der Raum, Die Zeit.

Recklinghausen. **Josef Schnippenkötter.**

Naturphilosophie. Unter Redaktion von C. Stumpf bearbeitet von Erich Becher. 1. Band der 7. Abteilung des III. Teiles der „Kultur der Gegenwart". Leipzig, Teubner. Lex.-8. 428 S. ℳ 14.

In seiner gross angelegten, inhaltreichen Naturphilosophie setzt sich Becher die Aufgabe, die für die Welt und Lebensauffassung wichtigsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, Probleme, Untersuchungen und Begründungen in sachlicher Ordnung zu einem Bilde der Gesamtnatur zu vereinigen, dieses Bild durch Vermutungen, welche der die einzelnen Naturwissenschaften überschauende Blick eingibt, zu vervollständigen, durch erkenntnistheoretische Untersuchungen zu fundieren, von Widersprüchen zu befreien und zu klären.

Da sich die Naturwissenschaften mit einer wirklich existierenden Körperwelt beschäftigen, so unterzieht Becher zunächst die Grundvoraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis einer erkenntnistheoretischen Prüfung. Als letztes Fundament der Realitätserkenntnis stellen sich ihm die sicher gegebenen unmittelbaren Bewusstseinstatsachen sowie die unmittelbar gewissen Urteile über Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Gleichheit des unmittelbar Gegebenen heraus. Hiermit können wir uns aber

nicht begnügen, wenn wir nicht auf alle Wissenschaft verzichten wollen, wir müssen vielmehr noch einige transzendente Voraussetzungen machen. Zunächst müssen wir annehmen, dass uns gewisse Erlebnisse (die Erinnerungen) Kenntnis eines Vergangenen ermöglichen. Sodann müssen wir annehmen, dass sich eine Regel, die im Bisher-Erlebten gilt, auch darüber hinaus bewähren werde. Diese Voraussetzungen sind nach Becher unevidente, apriorische Sätze, die nur durch den Hinweis auf ihre Unentbehrlichkeit für das Erkennen und auf das natürliche Vertrauen des gesunden Menschenverstandes gerechtfertigt werden können.

Soll sich nun die Wirklichkeit der Regelmässigkeitsvoraussetzung ausnahmslos fügen, so können wir bei dem Bewusstseinsinhalte nicht stehen bleiben, sondern müssen die Voraussetzung einer transzendenten Welt machen, die in der Zeit ist, Unterschiede und Veränderungen einschliesst und insofern auch räumlichen Charakter an sich trägt, als den räumlichen Verhältnissen der unmittelbaren Erfahrung besondere Verhältnisse der transzendenten Welt entsprechen müssen.

Nach diesen erkenntnistheoretischen Erwägungen geht Becher daran, mit sicherem Griffel ein Bild der Gesamtnatur zu entwerfen.

Eingehende Erörterungen widmet er den Molekular-, Atom- und Elektronenhypothesen und der daran anknüpfenden elektrischen Theorie der Materie. Zusammenfassend und die Tragweite der Argumente sorgfältig abwägend, kommt er zu dem Schlusse: Je mehr wir uns von den sichtbaren grossen Verhältnissen entfernen, je tiefer wir in die Struktur und das Wesen der Körperwelt einzudringen versuchen, um so unsicherer werden die Hypothesen, um so grösser die Schwierigkeiten, die sich ihrer Durchführung entgegenstellen. Wir dürfen die Grundzüge der physikalischen Molekulartheorie als recht wahrscheinliche Erkenntnisse betrachten. Auch die zunächst und vornehmlich aus chemischen Tatsachen abzuleitende Hypothese vom Aufbau der Moleküle aus Atomen erscheint befriedigend begründet. Selbst die Hypothesen über den Aufbau der Atome und die atomistische Struktur der Elektrizität darf als einigermassen wahrscheinlich gelten, und das gleiche gilt vielleicht noch von der Hypothese eines Zerfalls der radioaktiven Atome. Die elektrische Theorie der Materie hingegen muss als recht gewagt bezeichnet werden, so sehr manches zu ihr hindrängt (279).

Sodann wendet sich der Vf. den problematischen körperlichen Realitäten im leeren Raume zu. Mit grosser Sachkenntnis vertritt er die Ansicht, dass die elektromagnetischen Feldzustände stoffliche Natur besitzen. Diese „Zustände", wie sie etwa von einem schwingenden Elektron ausgestrahlt werden, pflanzen sich im leeren Raume fort, in dem nichts vorhanden ist, was ihnen als substanzieller Träger dienen könnte; sie sind also keine Zustände, sondern dinghafte Realitäten, eigenartige Stoffe, die, von einer schwingenden Ladung ausgehend, sich mit Licht-

geschwindigkeit ausbreiten. Wir haben hier eine sehr bemerkenswerte Hypothese vor uns, welche die Emissionstheorie mit der Undulationstheorie auf elektromagnetischer Grundlage vereinigt und dadurch die Existenz des rätselhaften Aethers als überflüssig erscheinen lässt.

Daran schliessen sich interessante Untersuchungen über die Berechtigung der kinetischen Naturauffassung. Becher zeigt, dass alles Geschehen in der leblosen Natur, soweit es sich an den gewöhnlichen Körpern und ihren Bausteinen abspielt, als Bewegungsgeschehen betrachtet werden darf. Was die Vorgänge im Vakuum anbelangt, so wird die kinetische Interpretation derselben zwar auch durch manche Umstände nahegelegt; sie ist jedoch noch nicht durchgeführt und genügend begründet. Durch die kinetischen Theorien werden die Qualitäten mehr und mehr aus dem Naturbild eliminiert. Vielleicht bleiben nur noch zwei entgegengesetzte Qualitäten in der Welt der gewöhnlichen Materie anzunehmen: die der positiven und die der negativen Elektrizität. Alle anderen vermeintlichen Qualitäten wären auf Struktur- und Bewegungsverhältnisse zurückzuführen.

Die kinetischen Theorien *eliminieren* aber, wie Becher mit Recht hervorhebt, die Qualitäten nur insofern, als sie dieselben für das *Verständnis der Naturvorgänge entbehrlich machen; die Existenz dieser Qualitäten direkt zu leugnen, sind sie keineswegs genötigt.* Wenn also jemand die Aussenwelt für reich an Qualitäten hält, die etwa mit den Bewegungszuständen und Strukturverhältnissen zusammenhängen und wechseln, so hat der Naturforscher keinen Anlass, einer solchen Annahme zu widersprechen.

Auf den letzten Abschnitt des Werkes, der von den lebenden Körpern und dem Lebensgeschehen handelt, wollen wir nur kurz hinweisen Den Schwierigkeiten der Urzeugungslehre glaubt der Vf. mit Arrhenius dadurch entgehen zu können, dass er das Leben anfangslos existieren und durch winzige Keime von Stern zu Stern übertragen werden lässt. Bezüglich der Entwicklungslehre redet er einer Verbindung der Selektionstheorie mit dem Psychovitalismus das Wort. Von metaphysischen Fragen nimmt er grundsätzlich Abstand, doch scheint er, wie sich aus mehreren Andeutungen ergibt, einem idealistischen Monismus zugetan zu sein.

Da der Vf. mit den Naturwissenschaften in aussergewöhnlicher Weise vertraut ist und strenge Wissenschaftlichkeit der Darstellung mit durchsichtiger Klarheit zu verbinden weiss, so ist sein Buch für eine Einführung in die modernsten Theorien der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie sehr geeignet. Auch der erkenntnistheoretische Teil bietet viel Bemerkenswertes. So die treffende Widerlegung der modernen Konventionstheorien und der damit verwandten Kant-Schopenhauerschen Auffassung der Naturgesetzlichkeit, sowie die Zurückweisung des Konszientialismus, der die Naturobjekte für nur gedachte Gebilde hält, und

des Phänomenalismus, der den Dingen die Erkennbarkeit abspricht. Weniger wird man mit dem Versuche einverstanden sein, das Erinnerungsvertrauen und das Kausalprinzip auf das schwankende Fundament des gesunden Menschenverstandes zu stützen.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Psychologie.

Intelligenz und Wille. Von E. Meumann. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig 1913, Quelle und Meyer. VIII u. 362 S. 4,60 ℳ, geb. 5.20 ℳ.

M. will in diesem Buch einen Beitrag zu einer synthetischen Psychologie der Persönlichkeit liefern. Das ist in vollem Mass gelungen. Erkennen und Leben berühren sich hier aufs innigste. Was M. über die Vorbedingungen der Intelligenz, über Aufmerksamkeit, Uebung und im Zusammenhang damit über Ermüdung, weiter über Beobachtung, Gedächtnis und Phantasie ausführt, ist ebenso psychologisch wertvoll wie praktisch nützlich. So weist er nach, dass wirkliche körperliche Arbeit nie eine Erholung von geistiger Arbeit herbeiführen könne. Wohl könne geistige Tätigkeit vorübergehend gesteigert werden durch Unterbrechung mit körperlicher Arbeit, aber das Endresultat bestehe in grösserer Erschöpfung (79 ff.). Selbständigkeit im Beobachten ist ebenso wichtig und bedeutsam für wahre Intelligenz als sie gefährlich werden kann, sobald die Selbständigkeit zur Einseitigkeit wird (100). Phantasie ist nach M. „kombinierende Vorstellungstätigkeit, bei welcher die Vorstellungen als solche der Zweck und das Ziel der inneren Arbeit werden“ (143). Eine glückliche Definition, wie mir scheint. — Einige Schwierigkeit bietet das Kapitel: Intelligenz und Denken (174 ff.). Mit Recht wird betont, dass das Denken etwas völlig Neues zur Vorstellung hinzubringe. Aber wodurch unterscheidet sich nun der intelligente Mensch von den andern? Durch Selbständigkeit des Urteils, durch Eigenart und Produktivität in dem denkenden Verarbeiten und Verstehen der Wirklichkeit. So glaubt M. die Selbständigkeit des Denkens als die höchste und wertvollste Form der Intelligenz bezeichnen zu können. Selbständigkeit des Denkens wäre also nicht eine Charaktereigenschaft, sondern „nur eine intellektuelle Art des Denkens, eine intellektuelle Art, seine Ueberzeugungen zu bilden“ (191). — Die Ausführungen über Talent und Genie gehören zum Schönsten, was das Buch bietet (192 ff.).

Der zweite Abschnitt des Buches ist betitelt: Der Wille und sein Verhältnis zur Intelligenz. M. kommt zu einer Willenstheorie, die von der gewöhnlichen bedeutend abweicht. Wir können — nach M.s Ansicht — die Willenshandlung nur verstehen, wenn wir sie vergleichen mit der Reproduktion der Vorstellungen. Hier wie dort sind in jedem einzelnen Fall

konkurrierende Tendenzen zu überwinden (213). Der Charakter der eigentlichen Willenshandlung besteht wesentlich darin, dass wir die Zielvorstellungen billigen und zugleich der Verwirklichung des Zieles zustimmen und damit auch der ausführenden Handlung. Vom Wollen reden wir nur dann, wenn diese Zielvorstellung und urteilende Zustimmung die Handlung herbeigeführt hat, und wir das Bewusstsein haben, dass nichts anderes als diese beiden Momente diese bestimmte Handlung tatsächlich herbeiführten (216). Nur wo diese von uns getroffene Auswahl unter den psychischen Prozessen eintritt, sagen wir, wir wollen. „Der Kern des Willensvorgangs ist daher dieses Selektionsphänomen und seine Herbeiführung durch gebilligte Zielvorstellungen, die wir selbst fixiert haben und denen wir eine innere Zustimmung erteilt haben" (221). Besteht nun in diesem Zustimmungsakt der Wille selbst? M. glaubt dies verneinen zu sollen. Als der eigentliche Wille erscheint ihm die Betätigung des Ich in diesem Zustimmungsakt. Aber daran hält er fest, dass der Verlauf des Willensaktes ausschliesslich in intellektuellen Vorgängen sich vollziehe (230). Mit der Fixation der Zielvorstellung beherrschen wir den ganzen Verlauf der Ausführung bei der äusseren wie bei der inneren Willenshandlung. In einem eigenartigen psychischen Vorgang werden Zielvorstellungen durch unser eigenes Verhalten in ausführende Handlungen umgesetzt. Was nun wirklich die Handlung herbeiführt, meint M., sei immer nur eine Assoziation zwischen dem Motiv (Motiv als Inbegriff aller motivierenden Vorgänge gefasst) und der Handlung und die Wirksamkeit einer solchen Assoziation in der Form einer Reproduktion der Handlung (241). Diese Theorie ist naturgemäss von grösster Bedeutung für die Frage nach der Erziehung und Bildungsfähigkeit des Willens. Wenn es sich beim Wollen um Assoziationen handelt, ähnlich wie beim Vorstellen und beim Wissen überhaupt, so muss auch das Wollen lernbar und lehrbar sein. „Das Kind kann nur, auch auf dem Gebiete des Wollens, was es erlernt hat, d. h. es muss die Herrschaft über seine Handlungen erst durch Uebung erwerben, ein blosses einmaliges Wollen genügt dazu in der Regel nicht" (258). — Die Anwendung dieser Grundsätze auf das Gebiet des sittlichen Lebens ist ausserordentlich interessant. Beim Versagen sittlicher Entschlüsse und Vorsätze glaubt M. eher einen Mangel in den intellektuellen Voraussetzungen annehmen zu sollen als einen wirklichen Mangel des Willens (275). Und die Tatsache, dass es im sittlichen Leben so oft bei den guten Vorsätzen bleibt, erklärt er damit, dass unser Wollen in der Jugend nicht zweckmässig ausgebildet worden sei, und dass wir uns den Hergang des Wollens nicht zum Bewusstsein bringen. Das Wollen ist eine Kunst, die man lernen muss.

M.s Ausführungen über das Wesen des Willens, über das Zustandekommen der Willenshandlung wirken bestechend. Die Hauptfrage bleibt: Kann die Beziehung der Willenshandlung zum Motiv als Assoziation gefasst werden ähnlich der Assoziation zwischen den Vorstellungen? Es

scheint mir trotz aller in dem Buch gegebenen Gründe schwer, mit einem Ja zu antworten. Das psychische Erlebnis erscheint in beiden Fällen ganz verschieden. Wenn dann freilich die Willenshandlung letzten Endes auf das Ich unmittelbar zurückgeführt wird, so ist damit die Einzigartigkeit des Willensvorgangs wieder hergestellt. M. glaubt, dass vielleicht einmal das ganze Problem anders gestellt werde. Dann werde alles, was in den empirischen Willenshandlungen hervortritt, als die unmittelbare Ich-Bedingtheit intellektueller Prozesse erkannt werden (351). — Das Buch ist so reich an Gedanken, so klar und tief in der Analyse, so überzeugend in der Darstellung, dass es keiner besonderen Empfehlung bedarf.

Tübingen. **Dr. S. Aicher.**

Volkspsychologie: Das Seelenleben im Spiegel der Sprache. Von Dr. Rudolf Kleinpaul. Berlin und Leipzig 1914, G. J. Goeschen. VII u. 211 S. br. ℳ 4,80; geb. ℳ 5,50.

Das vorliegende Büchlein bietet keine Psychologie der Volks- oder Massenseele. Volkspsychologie nennt der Verfasser vielmehr „die Psychologie, die das Volk treibt und von jeher getrieben hat, die Vorstellungen des gemeinen Mannes von der Seele, was der grosse Haufe vom Wesen der Seele und den seelischen Erscheinungen versteht. Ein derbes Stück Folklore und eine rechte Laienwissenschaft, die noch in den Windeln steckt“ (10). Kleinpaul sucht aus der Volkssprache durch etymologische Erklärung (nicht selten in sehr kühner Weise) die ursprüngliche, vorwissenschaftliche Anschauung des Volkes über das seelische Leben herauszulesen. Es ist nicht zu leugnen, dass in seinen Ausführungen viele interessante und wertvolle Beobachtungen niedergelegt sind, die auch dem Fachpsychologen zur Anregung dienen können. Die Folgerungen aus den Beobachtungen sind jedoch zum grossen Teil nicht bloss anfechtbar, sondern überhaupt kaum zu diskutieren. Man weiss an vielen Stellen des Werkchens wirklich nicht, wo der Scherz aufhört und der Ernst beginnt, gar nicht zu reden von manchem direkt Unpassenden. Schade, dass der Verfasser seinen Widerspruch gegen die „plumpe“ wissenschaftliche Psychologie nicht zügeln konnte. Uebrigens trifft er — falls man ihn richtig versteht — doch mit manchen sonst für sehr „wissenschaftlich“ gehaltenen Richtungen der modernen Psychologie zusammen, wenn er stets wiederholt, nach der Volkspsychologie gebe es keine Psyche. Was die sogenannte „Völkerpsychologie“ zu solchem Materialismus sagt, kommt für ihn nicht in Betracht.

Eichstätt i. B. **Prof. Dr. G. Wunderle.**

Der Farbensinn und seine Störungen. Von P. Geuter. Leipzig 1914, Fock.

Die Fragen, welche eine „Physiologische Optik", wie die gewaltige von Helmholtz, eingehend und mit allen wissenschaftlichen Hülfsmitteln, insbesondere der Mathematik, behandelt, werden in dieser kleinen Schrift übersichtlich und in mehr allgemeinverständlicher Weise kurz erörtert. Den Psychologen interessiert insbesondere die Darstellung der Theorien über die verschiedenen Farben- und Helligkeitsempfindungen und deren Kritik durch den Vf. (§ 4).

Die gegenwärtig vorherrschenden und am besten nachgeprüften Theorien sind die von Hering und Helmholtz. Modifikationen derselben sind von Donders, Ladd-Franklin, Fick, Schenck, G. E. Müller, Titchener gemacht worden.

Die Heringsche Theorie der Gegenfarben nimmt ihren Ausgangspunkt von der Gegensätzlichkeit von Farbenpaaren: Rot und Grün, ebenso Blau und Gelb sind für unsere Empfindung unvereinbar. Dazu kommt nach Hering noch Weiss und Schwarz, obgleich dieselben sich durch Mischung in Grau vereinigen. Hering nimmt nun, sei es im Auge oder im Sehnerven oder im Gehirn, eine dreifache „psychophysische Sehsubstanz" an, die rotgrüne, die blaugelbe und die weissschwarze. In dieser spielen sich beim Sehen zwei entgegengesetzte chemische Vorgänge ab: Dissimilation und Assimilation, Aufbau. Auf die rotgrüne Substanz wirken die Teile des Spektrums, die rot, rotgelb oder violett erscheinen, dissimilierend, die Teile, die uns grüngelb, grün und blaugrün erscheinen, assimilierend, reines Gelb und reines Blau gar nicht. Auf die gelbblaue Substanz wirken die rotgelben, die gelben und grüngelben Lichter dissimilierend, die grünen gar nicht, die blaugrünen, blauen und violetten assimilierend. Auf die schwarzweisse Substanz wirken alle Lichter des Spektrums, am stärksten die seines mittleren Teiles, dissimilierend, Lichtmangel assimilierend. Wirken auf eine der „farbigen" Substanzen gegenfarbige Lichter, so ist nur die Differenz der Reizwerte wirksam, heben sich also, wenn sie gleich stark sind, auf, nur die Wirkung auf die weisschwarze Substanz bleibt, das Licht erscheint farblos, weiss.

Schwierigkeit macht in dieser Theorie die Gleichordnung der Weissschwarzreihe mit den Gegen- oder Komplementärfarben. Bei diesen ist nämlich für die Empfindung die Differenz der Reizgrössen, für jene ihr Verhältnis massgebend.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, nehmen G. E. Müller und Titchener neben der Schwarz- und Weisserregung noch eine Grauerregung an, diese soll aber nicht im Auge, sondern im Gehirn stattfinden.

Dagegen bemerkt der Vf.: „Es müssten nunmehr zweierlei Schwarz- und Weissvorgänge angenommen werden: die im Auge sollen antago-

nistisch sein, sich also gegenseitig aufheben, die im Gehirn jedoch neben einander bestehen können. Dann ist aber, da doch auch in der Rotgrünsubstanz und in der Blaugelbsubstanz des Gehirns Wärmebewegungen vorhanden sind, nicht einzusehen, warum nicht auch Mischempfindungen von Rot und Grün, sowie von Blau und Gelb eintreten. Die Sonderstellung von Schwarz und Weiss bleibt demnach bestehen, und auch ein engerer Zusammenhang von Schwarz und Weiss scheint noch fraglich". Vf. stellt jedoch in Aussicht, bei gegebener Gelegenheit diesem Mangel der Heringschen Theorie abzuhelfen.

Die Young-Helmholtzsche Dreifarbentheorie geht von den Erscheinungen der Farbenmischung aus und nimmt drei Arten von optischen Nervenfasern an: rot-, grün-, violettempfindende. Homogenes Licht erregt diese drei Arten von Fasern, aber je nach der Wellenlänge in verschiedener Stärke. Die längsten Wellen erregen die Rotfasern am stärksten, die kürzesten die Violettfasern. Die Weissempfindung entsteht durch gleichmässige Erregung aller drei Faserarten.

Diese Theorie entspricht wohl im grossen und ganzen den Gesetzen der Farbenmischung, doch nicht durchweg, und bedarf also Zusatzhypothesen. Sie erklärt auch nicht, wie gewisse gemischte Nervenerregungen durchaus einfache Empfindungen geben. In Gelb empfindet man nichts von Rot und Grün, in Weiss nichts von Rot, Grün und Violett, die doch als Grundempfindungen angenommen werden.

Eine Erklärung der Gegensätzlichkeit der Farben, die für Hering massgebend ist, fehlt hier. Darum hat v. Kries die sogenannte Zonentheorie aufgestellt. Darnach sollen an der Peripherie des Sehorgans die Vorgänge im Sinne Helmholtz' sich abspielen, die unmittelbaren Substrate der Empfindungen aber sich wie die Heringschen Gegenfarben verhalten.

Die Wundtsche Stufentheorie bestreitet die Sonderstellung von Hauptfarben und legt grosses Gewicht darauf, dass die Farbenempfindungen eine geschlossene Reihe bilden, im Violett wieder zum Rot zurückkehren. Von Wundt „werden nur zwei Reizvorgänge unterschieden, der farblose und der farbige, von denen dem letzteren eine Veränderlichkeit mit der Wellenlänge zugeschrieben wird, welche in so kleinen Abstufungen vor sich geht, dass sie in der Empfindung als stetige Veränderung erscheint, und welche ausserdem die beiden Eigenschaften besitzt, dass sie erstens ein in sich zurücklaufender Vorgang ist, und dass zweitens in diesem Kreisprozess je zwei maximal verschiedene Vorgänge in ihren Wirkungen sich aufheben".

Dagegen bemerkt der Vf.: „Der ganze Zyklus der Farbenempfindungen erklärt sich in einfachster Weise daraus, dass jede Farbe des einen Paares mit jeder Farbe des andern Paares in beliebig abstufbarer Weise vereinbar ist, während Wundt mindestens 40 verschiedene, wenn auch

ähnliche Prozesse annehmen zu müssen glaubt und trotzdem nicht ohne Mischempfindungen auskommt. Dass aber durch die spektralen Lichter ein wirklicher Kreisprozess erregt wird, kann nur als halbwegs wahrscheinlich bezeichnet werden. Bei den kurzwelligen Lichtern beginnt zwar anscheinend der Kreis durch die violetten Töne von Blau nach Rot hin sich zu schliessen, jedoch bei weiterem Vordringen nach dem Ultraviolett vermindert, statt vermehrt sich die Annäherung an Rot".

Eingehend wird die Duplizitätstheorie von v. Kries erörtert. Nach dieser sind durch die Stäbchen und die Zapfen der Netzhaut zwei verschiedene Sehweisen bedingt, Dämmerungssehen und Tagessehen, Helligkeits- und Farbensehen.

Die Sehnerven sind nicht selbst durch Licht reizbar, sondern deren Endigungen bzw. die diesen vorgelagerten nervösen Gebilde: die Stäbchen und Zapfen. Es sind dies die Endglieder von langgestreckten Zellen von 0,002—0,003 mm Dicke; ihre durchscheinenden „Aussenglieder" sind aus feinen Plättchen zusammengesetzt, die bei Stäbchen walzenförmig, bei den Zapfen kegelförmig sind. Die Zahl der Zapfen beträgt ca. $3^1/_3$, die der Stäbchen 75 Millionen. Die Stäbchenendglieder sind in einen durch das Licht leicht zersetzbaren Stoff, den „Sehpurpur", gehüllt. Stäbchen und Zapfen sind in der Netzhaut verschieden verteilt. Die Stelle des deutlichen Sehens, d. h. also die Stelle, auf die das Bild fällt, wenn wir einen Gegenstand fixieren, der „gelbe Fleck" bzw. dessen vertiefte Mitte, die fovea centralis, enthält nur Zapfen. Rings herum treten vereinzelt Stäbchen zwischen den Zapfen auf, bald jedoch überwiegen die Stäbchen, Zapfen und Stäbchen werden einander ähnlicher, und an der Peripherie stehen nur noch Stäbchen.

Den ersten Anhaltspunkt für die verschiedene Funktion der Stäbchen und Zapfen boten die Augen der Nachttiere; bei ihnen sind die Stäbchen viel stärker ausgebildet und reichlicher mit Sehpurpur ausgestattet als bei Tagestieren, ihr Auge ist eben für Dämmerungslicht eingerichtet. Die Erscheinungen der Adaptation, die Anpassung des Auges an die Helligkeiten, die sich besonders deutlich darin zeigt, dass man erst einige Zeit braucht, um nach starker Belichtung im Dunkeln zu sehen, sowie in dem verschiedenen Aussehen des Spektrums bei den verschiedensten Lichtstärken, machen, wie noch andere Erscheinungen des Dämmerungssehens, diese Theorie sehr wahrscheinlich.

„Die Erscheinung, dass der Sehpurpur sich bei Belichtung rasch bleicht und im Dunkeln zersetzt, weist schon auf einen Zusammenhang von ihm mit dem Tagessehen und Dämmerungssehen hin. Eine Untersuchung der vom Sehpurpur absorbierten Energiemengen, sowie der auf den Sehpurpur ausgeübten chemischen Wirkungen, der Bleichungswerte, zeigte eine Abhängigkeit von der Wellenlänge, die mit der der Dämmerungswerte in verblüffender Weise übereinstimmt. Dem Sehpurpur wird daher die Haupt-

rolle bei der Dunkelanpassung zugeschrieben. Und da sich der Sehpurpur nur an den Stäbchen findet, so gelten diese als die Vermittler der farblosen Helligkeitsempfindung beim Dämmerungssehen. Dass jedoch der Sehpurpur nicht der einzige Träger der Adaptation sein kann, zeigt sich darin, dass auch Tagvögel, welche vorwiegend Zapfen besitzen, und deren Netzhaut von Sehpurpur frei ist, ihr Auge für das Sehen im Dunkeln adaptieren können".

Den Unterschied im Sehen mit der Netzhautmitte und der Peripherie konnte der Vf. selbst dadurch konstatieren, dass er in mondscheinloser Nacht eine einsam stehende Lilie schimmern sah, sobald er sie aber fixieren wollte, sie nicht mehr erblickte. Den Astronomen war längst bekannt, dass sie, um lichtschwache Sterne zu erkennen, den Blick etwas an ihnen vorbei richten müssen, um also nicht mit dem Zentrum, sondern mit der Peripherie sehen; ihr Auge ist nämlich dunkel adaptiert.

Das sind allerdings triftige Gründe für den doppelten Sehapparat des menschlichen Auges, der einen neuen Beweis für die ausserordentlich kunstreiche Einrichtung unseres Auges liefert: aber eine Erklärung der Farben- und Helligkeitsempfindung liefert diese Theorie nicht: es muss jedenfalls eine der oben dargelegten hinzugenommen werden.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen. Von Norbert Brühl. Fulda 1915, Actiendruckerei. 104 S. ℳ 1,50.

Die Lehre J. Müllers über die spezifischen Sinnesenergien war eine Zeit lang Gemeingut der neueren Physiologen und Psychologen, ihre Aufstellung wurde als eine hochwichtige Errungenschaft gepriesen. Doch hat dieselbe in neuerer Zeit zahlreiche und bedeutende Gegner gefunden. Die alte Schule stand ihr immer ablehnend gegenüber, weil sie die Objektivität der Sinnesqualitäten in Frage zu stellen schien, indem sie dem Organ die wichtigste Rolle bei der Sinnestätigkeit zuschreibt. Die moderne, subjektiv gerichtete Psychologie betrachtet dies umgekehrt als Vorzug, wendet sich aber gegen die andere Seite dieser Lehre, gegen die Spezifizität der Sinnesenergien. Nach Wundt haben die verschiedenen Nervenelemente keine spezifische Verschiedenheit, diese wird erst durch den Gebrauch ausgebildet.

Gegen beide Richtungen wendet sich der Vf. und widerlegt mit Glück aufgrund der Tatsachen die Einwände, welche gegen spezifische Sinnesenergien erhoben werden. Er ist auf den einschlägigen Gebieten gut orientiert und mit der darauf bezüglichen Literatur wohl vertraut. Er stützt sich aber nicht bloss auf fremde Angaben, sondern hat selbst Jahre hindurch systematische Beobachtungen angestellt. Als Vorarbeiten

für diese wichtige Aufgabe liess er schon in „Natur und Offenbarung“ mehrere Abhandlungen erscheinen: „Das Geschmacksorgan“ 1903, „Die Farbenblindheit“ 1904, „Das Geruchsorgan“ 1908, und in der „Revue Luxembourgeoise“ „Das Gehörorgan“ 1911 (selbständig erschienen 1912).

Um gründlich vorzugehen und Einwände und Missverständnisse der wahren Lehre Müllers abzuschneiden, hat er die zehn Lehrsätze, welche Müller selbst als Kern seiner Lehre im „Handbuche der Physiologie des Menschen“ bezeichnet, seinen Ausführungen zugrunde gelegt.

1. Durch äussere Ursachen können wir keine Art des Empfindens haben, die wir nicht auch ohne äussere Ursachen durch Empfindung der Zustände unserer Nerven haben. 2. Dieselbe innere Ursache ruft in verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen hervor nach der Natur jedes Sinnes. 3. Dieselbe äussere Ursache erregt in den verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen nach der Natur jeden Sinnes. 4. Die eigentümlichen Empfindungen jedes Sinnesnerven können durch mehrere innere und äussere Einflüsse zugleich hervorgerufen werden. 5. Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes des äusseren Körpers zum Bewusstsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes eines Sinnesnerven zum Bewusstsein, veranlasst durch eine äussere Ursache, und diese Qualitäten sind verschieden in den verschiedenen Sinnesnerven, die Sinnesenergien. 6. Ein Sinnesnerv scheint nur einer Art der Empfindung fähig zu sein, und es kann daher auch keine Vertretung durch einen andern stattfinden. 7. Ob die Ursachen der verschiedenen Energien der Sinnesnerven in ihnen selbst liegen oder in den Hirnzentren, ist unbekannt, aber es ist gewiss, dass die Zentralteile im Gehirn unabhängig von den Nervenleitern der bestimmten Sinnesempfindungen fähig sind. 8. Die Sinnesnerven empfinden zunächst nur ihre eigenen Zustände, aber das Sensorium empfindet die Zustände der Sinnesnerven; aber dadurch, dass die Sinnesnerven als Körper die Eigenschaften anderer Körper teilen, dass sie im Raume ausgedehnt sind, dass ihnen eine Erzitterung mitgeteilt werden kann, und dass sie chemisch durch Wärme und Elektrizität verändert werden können, zeigen sie bei ihrer Veränderung durch äussere Ursachen dem Sensorium ausser ihrem Zustande noch Eigenschaften und Veränderungen der Aussenwelt an, in jedem Sinne verschieden, nach dessen Qualitäten oder Sinnesenergien. 9. Es liegt in der Natur der Nerven selbst, den Inhalt ihrer Empfindungen ausser sich gegenwärtig zu setzen; die unsere Empfindung begleitende, durch die Erfahrung bewährte Vorstellung ist die Ursache dieser Versetzung. 10. Die Seele nimmt nicht bloss den Inhalt der Empfindungen der Sinne auf und legt sie vorstellend aus, sie hat auf den Inhalt derselben Einfluss, indem sie der Empfindung Schärfe verleiht. Diese Intention (Aufmerksamkeit) kann sich bei den Sinnen mit räumlicher Unterscheidung auf einzelne Teile des empfindenden

Organs isolieren, bei dem Sinne mit feiner Unterscheidung der Zeitmomente (Ohr) auf einzelne Akte der Empfindung isolieren. Sie kann auch einem Sinne ein Uebergewicht über den andern erteilen.

Für diese Sätze bringt der Vf. zahlreiche Tatsachen bei, auf die wir hier nicht eingehen können. Kürzer behandelt er die Anklagen auf Subjektivismus und Idealismus und macht dazu am Schlusse einige treffende Bemerkungen. Er sagt: „Handelt es sich darum, die Wirklichkeit der Aussenwelt darzutun, so bedienen sich die Gegner der Müllerschen Lehre genau derselben Beweisgründe, wie sie sich bei den Anhängern dieser Lehre, z. B. bei Balmes, finden, ja sie sind bisweilen unmittelbar von dort entlehnt worden. Wer nun glaubt, mit diesen Beweisen den Idealismus zu überwinden, kann doch nicht ohne Widerspruch seinen Gegner, der auf dieselben Gründe sich stützt, des Idealismus bezichtigen, er würde sonst seinen eigenen Gründen die Beweiskraft absprechen. Handelt es sich ferner darum, zu entscheiden, ob einer Sinnesempfindung ein äusserer Gegenstand entspricht oder nicht, so schieben auch die Gegner der Müllerschen Lehre die Entscheidung dem Urteile des Verstandes zu, ein Zeichen, dass die Empfindung selbst nicht massgebend ist".

Nach dem Vf. lässt Müller durch Schluss von der Wirkung auf die Ursache die Kenntnis von der Aussenwelt zustande kommen. Ich glaube, das trifft nur für die wissenschaftliche, philosophische Betrachtung zu. Mit zwingender Logik werden wir von der Beschaffenheit unserer Empfindungen auf eine Aussenwelt als Ursache hingedrängt. Die ursprüngliche Kenntnis kommt aber ohne Schliessen zustande, das scheint auch Müller sagen zu wollen, wenn er im 9. Lehrsatz erklärt: „Es liegt in der Natur der Nerven selbst, den Inhalt ihrer Empfindungen ausser sich gegenwärtig zu setzen".

In der Tat setzt schon das Kind, selbst das Tier von Anfang an die Farbe nach aussen, nicht durch ein Schlussverfahren belehrt, sondern kraft eines psychologischen Zwanges. Der Trieb zur Objektivierung ist ein allgemeines psychologisches Gesetz. Unsere freudige oder düstere Stimmung verlegen wir in die Natur, der Liebende seine Gefühle in die geliebte Person als deren Vorzüge. Bei den Sinnesempfindungen ist dies eine weise Einrichtung, die Farbe wird zum natürlichen Symbol des Gegenstandes, sie haftet so fest am äusseren Gegenstande, dass wenn nicht die Reflexion den wahren Sachverhalt aufklärt, sie für etwas Objektives gehalten wird.

Ein gewöhnlicher Einwand lautet: „In der Aussenwelt gibt es kein Licht, keine Farbe, keine Töne, keine Wärme, keine Dichtigkeit, keine Glätte, keine Rauhheit, keine Weichheit, kurz keine qualitativen Eigenschaften" (Stöckl).

Dazu bemerkt der Vf.: Sehen wir von der Mehrdeutigkeit der Ausdrücke Licht, Farbe, Wärme ab, so werden Dinge in diesem Einwand durcheinander geworfen, die streng auseinander gehalten werden müssen.

Es gibt Eigenschaften, deren Begriffsbestimmung eine Beziehung auf unsere Sinne einschliesst, und Eigenschaften, deren Begriff eine solche Beziehung nicht enthält. Die letzteren Eigenschaften kommen auch nach der Lehre Müllers den Dingen ganz und voll zu. Hierher gehören die allgemeinen Eigenschaften der Körper: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit, Porösität usw. Ferner die sogenannten „spezifischen" Eigenschaften, spezifische Wärme, Leistungsfähigkeit für Wärme und Elektrizität, chemische Verwandtschaft, Schmelzbarkeit, Löslichkeit usw. Endlich die meisten zufälligen Eigenschaften: Aggregatszustand, Festigkeit, Elastizität, Dehnbarkeit, Sprödigkeit, Härte usw.

Bei der Bestimmung dieser Eigenschaften, z. B. der Härte, kommen unsere Sinne gar nicht in Betracht. Die Härte wird bestimmt als der Widerstand, den ein Körper dem Eindringen eines anderen entgegensetzt. Freilich offenbart sich die Härte auch unseren Sinnen in der verschiedensten Weise. Aber es ist durchaus nicht notwendig, dass die Sinnesempfindungen Abbilder von Eigenschaften der Dinge sind, um uns eine Kenntnis dieser Eigenschaften zu verschaffen.

Die erstgenannten Eigenschaften: Licht, Farbe, Töne, Wärme schliessen in ihrem Begriff offen oder versteckt eine Beziehung zu unseren Sinnen ein; offen, wenn ich z. B. sage: Der Zinnober sieht rot aus; versteckt aber, wenn ich sage: der Zinnober ist rot; ich müsste sagen: ist rot für mein Auge. Für Farbenblinde ist er nicht rot. Nicht einmal für den Farbentüchtigen ist er schlechthin rot, sieht er rot aus; man müsste sagen: er ist rot, sieht rot aus im Sonnenlicht; denn im Natriumlichte ist er schwarz. In der Peripherie auch des normalen Auges ist er grauweiss und in der mittleren Zone gelb.

„Jedenfalls entspricht die Annahme eines formalen Rots den Tatsachen, denn es kann der Zinnober, der unserem Auge in verschiedenen Teilen rot und nicht rot erscheint, wenn wir dies auch meist nicht beachten, nicht zugleich rot und nicht rot sein".

Eine kräftige Stütze findet die Lehre Müllers in dem Befunde der neueren Biologie, dass die spezifische Energie eine wesentliche Eigenschaft aller lebendigen Substanz ist. So sagt Verworn in seiner „Allgemeinen Physiologie":

„Was J. Müllers grosse Entdeckung der spezifischen Energie der Sinnessubstanzen, besonders für die Erregung der mit Sinnesorganen versehenen Tiere, gelehrt hat, das ist also in seiner erweiterten Form eine Tatsache, die ganz allgemeine Verbreitung hat und tief im Wesen aller lebenden Substanz begründet ist. Alle lebendige Substanz besitzt eine spezifische Energie im Sinne Müllers, denn innerhalb gewisser Grenzen rufen ganz verschiedenartige Reize an der gleichen Form der lebendigen Substanz die gleichen Wirkungen hervor, während umgekehrt

der gleiche Reiz an verschiedenartigen Formen eine ganz verschiedene und für jede Form auch charakteristische Wirkung erzeugt".

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Geschichte der Philosophie.

Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet. Von Dr. J. Klein. Paderborn 1913, Schöningh. XXXI und 252 S. br. ℳ 3.

Als einen Hauptvorzug des Kleinschen Werkes möchten wir die Benutzung von „nur ganz zweifellos echten Werken" des Skotus, sowie das Heranziehen von Handschriften bezeichnen. Als von Skotus sicher herrührende Werke gelten Klein das Opus Oxoniense, die Reportata Parisiensia, die Quaestiones quodlibetales und das Büchlein de primo principio. Für das erste Buch des Sentenzenkommentars hat Klein den Kodex 993 aus der Bibliotheca Palatina benutzt, von dem der Verfasser meint, dass er aus der Zeit um 1300 oder nicht viel später stammen dürfte.

Im ersten Abschnitt (1–12) behandelt Klein das Wesen Gottes. Der Hauptvorzug Gottes besteht nach Skotus darin, dass Gott das vollkommenste, reine Sein ist, dass Gott allein in Wahrheit seine eigene Existenz ist. Nicht aber erscheint ihm das als das Wesensmerkmal Gottes, dass er höchstes Tätigsein, z. B. Denken, ist. Denn, sagt er, eine Betätigung (operatio) kann nicht als Erstbegriff gedacht werden. Als Oberstes denkt man vielmehr stets das reine Sein, die Existenz. Und ferner gehört zu aller Denktätigkeit gleichsam als Voraussetzung ein Objekt, das gedacht wird, und eine Denkkraft, welche denkt. Objekt und Denkkraft werden aber beide als existierend vorausgesetzt. Auch an ihnen ist also die Existenz das zuerst Gedachte. So bleibt also immer das reine Sein und die Existenz das, was man zuoberst denken muss. Darum kann nicht das Tätigsein, z. B. das intelligere, das primum dans esse divinum sein (9). Das reine Sein oder Existieren ist dasjenige, was Gott zu Gott macht; die reine Existenz ist das primum in Deo (das Urgöttliche) oder das primum esse divinum (das Echtgöttliche) oder das primum dans esse divinum (das Konstitutiv Gottes) (11). Commer hat recht, „wenn er sagt, Skotus beschreibe die Gottheit als den Wirklichkeitsakt, »der eben deshalb im höchsten Sinne aktiv ist, nicht weil er Selbsttat ist, sondern weil er in der innerlich ihn konstituierenden unendlichen Seinsfülle von selber tatkräftig und tatmächtig ist«" (12).

S. 6 ff. gibt Klein bei Besprechung des Unterschiedes zwischen Essenz und Willen eine Erklärung der distinctio formalis.

Der zweite Abschnitt (13—23) bespricht Gottes Tätigkeit. Skotus unterscheidet vor allem zwei Arten von Akten, naturhaft unfreie und freie. Frei sind nach Skotus die Akte des Willens. Der Wille bedarf aber zu seiner Betätigung immer eines vorausgehenden Intellektsaktes. Darum kann die erste Tätigkeitsregung im Reiche des Seins nicht eine freie, d. h. kein Willensakt sein. Sie ist naturnotwendigerweise eine naturhaft unfreie, nämlich ein In-

tellektsakt. Der göttliche Intellekt ist das Urerste, was in Tätigkeit gebracht werden kann. Sein naturhaftes Urmotiv und Urobjekt ist die göttliche Essenz.

Nun behandelt Klein die trinitarischen Produktionen. Nachdem er die Produktion des Sohnes aus dem Vater besprochen hat, setzt er auseinander, wie nach Skotus der göttliche Wille einfachhin die göttliche Essenz liebt. Auf diesen rein tätigen (operativen) und unproduktiven Akt folge ein produktiver Willensakt, nämlich die Hervorbringung des hl. Geistes (13 ff.). An dieser Stelle hätte Klein noch ausführen sollen, wer nach Skotus den operativen und produktiven Willensakt setzt. Ferner bringt Verf. S. 33 f. eine „Korrektur der Ansicht über die Folge der göttlichen Akte". Dieser Passus dürfte wohl besser im 2. Abschnitte schon am Platze sein. Auch wäre es wünschenswert gewesen, dass Klein sich ausführlicher geäussert hätte, ob nicht vielleicht bloss ein scheinbarer Gegensatz zwischen den Quodlibetalen und dem Oxoniense II d. 1 einerseits und Oxon. I und Par. andererseits vorliegt, oder ob eine wirkliche Differenz besteht. — Aus dem 2. Abschnitt geht hervor, dass die Produktion des Hl. Geistes nicht naturhaft, sondern frei-notwendig durch einen Willensakt erfolgt. Wie aber der Wille frei und doch notwendig nach Skotus handeln kann, bringt Klein erst S. 73 ff. zur Sprache.

Der dritte Abschnitt (23—41) hat zum Gegenstand die göttlichen Personen und die ideale Produktion des Kreatürlichen. Skotus unterscheidet eine dreifache Seinsweise des Kreatürlichen: 1. das ideale Sein; dieses haben die Kreaturen dadurch, dass sie von Gott gedacht werden. 2. Das esse volitum, welches dadurch entsteht, dass Gott alles vorher Erdachte als solches will und liebt. 3. Das reale Sein oder die wirkliche Existenz. Die ideale, voluntäre und reale Produktion des Geschöpflichen ist eine den drei göttlichen Personen gemeinsame Wirkung; denn Sohn und Hl. Geist gründen nur auf der Erkenntnis und Liebe der unendlichen Essenz, nicht der endlichen Dinge.

Die Ideen werden ersonnen vom göttlichen Intellekte. Nach Skotus ist der göttliche Wille nur insofern Urheber der Ideen oder der Wahrheit, als er bestimmt, was und wann einmal etwas realisiert wird.

Ferner lehrt Skotus: Formal vollzieht der göttliche Intellekt die Produktion der Ideen. Aber dies geschieht unter dem begleitenden Wohlgefallen des göttlichen Willens. Nun glaubt Klein, er könne noch einen Schritt weitergehen und sagen, es liege in der Gedankenrichtung des doctor subtilis, dieses Wollen der Ideenproduktion nicht bloss als billigendes Wohlgefallen zu betrachten, sondern als aktiv vorangehendes direktes Wollen. Aehnlich fasse Skotus auch das göttliche Wollen bezüglich jenes früheren Intellektsaktes, nämlich der Sohneszeugung. Auch diese sei nicht bloss gewollt durch ein begleitendes Wohlgefallen, sondern durch ein direktes vorangehendes Wollen. Wenn nun dies von einem schon im ersten Naturmomente vollzogenen Intellektsakte gilt, um wieviel mehr dürfe man es dann annehmen bezüglich der erst im zweiten Naturmoment stattfindenden Ideenproduktion (36 und 59 f.).

Dieser Analogieschluss dürfte nicht ganz berechtigt sein. Denn Skotus sagt in Quodl. d. 14 Nr. 14—16, dass der göttliche Intellekt naturhaft durch die göttliche Essenz bewegt werde ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis. Darum sagt auch Skotus Ox. I d. 39 q. 5 Nr. 7: „ideae sunt in intellectu

divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae, d. h. die Ideen bilden sich im göttlichen Intellekte, ohne dass der Wille diesen zu der Produktion der Ideen angeregt hat. Die Erklärung der Stelle durch Klein S. 60 scheint etwas gesucht. Endlich ist zu bemerken, dass es sich bei der Zeugung des Sohnes um Mitteilung der göttlichen Essenz an die zweite Person der Gottheit handelt. Darum dürfte der Intellektsakt bei der Zeugung des Sohnes nicht mit dem Intellektsakte bei der Produktion der Ideen in Vergleich gezogen werden können.

Der vierte Abschnitt (41—73) zeigt die Beziehungen der Essenz zu den Ideen. Skotus unterscheidet reale, ideale und voluntäre Relationen. Eine reale Relation besteht zwischen Vater und Sohn. Die idealen Relationen sind vor der Intellektstätigkeit noch nicht vorhanden, sie werden erst durch den Intellekt hervorgebracht. Die voluntären Relationen sind ebenfalls nicht im Sachgehalte der Dinge vorhanden, sondern werden erst durch den Willen gezogen.

Skotus lehrt mit den anderen Scholastikern, dass von Ewigkeit her ideale Relationen in Gott vorhanden seien. Gott vergleicht seine Essenz mit den Kreaturen und stellt deren Aehnlichkeit fest, und so sind ideale Relationen zwischen Gott und den Kreaturen vorhanden. Die idealen Relationen seien zwar notwendig in Gott vorhanden, weil Gott sie naturhaft notwendig produziert. Aber sie seien nicht dazu notwendig, dass Gott die einzelnen Kreaturen erkennen könne. Denn wären die Relationen notwendig, damit Gott die Kreaturen erkennen und wollen kann, dann müssten die Relationen vor diesem Erkennen und Wollen vorhanden sein. Somit wären sie reale Relationen und nicht erst durch das Denken Gottes gesetzt. Reale Relationen können aber unmöglich in Gott zu dem Geschöpflichen bestehen (45 f.).

Zu einer Relation gehören ferner stets zwei Endpunkte (termini). Diese werden durch die Relation zu einander in Beziehung gebracht. Also sind die Endpunkte schon vor der Relation vorhanden. Deshalb müssen die Essenz und die Kreaturideen schon vorher erkannt sein, bevor der göttliche Intellekt beide mit einander vergleicht und so eine ideale Relation zwischen beiden herstellt. Wenigstens erscheint dies als probabel, dass der zweite Endpunkt der Relation (Kreaturideen) vor der Relation erkannt sein muss, und dass die Essenz nicht mit etwas noch Unbekanntem verglichen werden kann (48). Im Cod. Pal. heisst es: Gott muss den Stein früher erkennen, bevor er seine Essenz damit vergleichen kann. Im besten Falle kann der Stein zu gleicher Zeit erkannt werden, wann die Relation gezogen wird. Denn mit etwas noch nicht Erkanntem kann kein Vergleich angestellt werden. Ganz ausgeschlossen ist also, dass die Relation die Vorbedingung für die Erkenntnis des Steines ist (48).

Darum lehrt Skotus: Die Ideen sind nicht ideale Relationen, sondern die gedachten Objekte selbst (54—58).

Im Gegensatz zum hl. Thomas lehrt Skotus, Gott habe eigene Ideen auch von den sogenannten untrennbaren Akzidenzien, von der reinen Materie, von den genera, von jeder species des genus und jedem Einzelindividuum der species und endlich, Gott habe unendlich viele Ideen (61 f.).

Alles Denkbare gefällt dem göttlichen Willen, insoweit darin die Güte der göttlichen Essenz erstrahlt (65). Aber niemals ist es der Inhalt der Ideen, der

dem göttlichen Willen für seine Liebe zu ihnen als Motivierung dient. Nur die unendliche Essenz kann ihm all sein Wollen und Wirken hinreichend motivieren. Es wäre eine Entwürdigung für den unendlichen Willen, wenn jemals etwas Endliches, selbst das oberste, reichste kreatürliche Denkgebilde ihm als Motiv dienen könnte. Dieser Gedanke ist sehr beachtenswert zum Verständnis der skotistischen Denkweise (68).

Was das Wohlgefallen des göttlichen Willens an dem Denkbaren anbelangt, so lehrt Skotus, dass das höhere Gut niemals um des gehaltloseren willen geliebt wird; das wäre widervernünftig und verkehrt. Der Gedanke, dass Gott immer zuerst das höhere Gut will und seinetwegen erst die geringeren Güter, kehrt in den Werken des Skotus immer wieder bei Behandlung von gegensätzlichen Lehren zwischen St. Thomas und Skotus, z. B. bei der Frage, ob die zweite Person der Gottheit nur dann Mensch geworden wäre, wenn die Menschen sündigten, oder ob sie auch ohne die Sünde der Menschen unsere Natur angenommen hätte (65 f.).

Der fünfte Abschnitt (73—145) handelt von der Notwendigkeit und Freiheit des göttlichen Willens. Notwendig und kontingent ist nicht das nämliche wie naturhaft und frei. Denn naturhaft und frei sind die Tätigkeitsprinzipien. Nach diesen Eigenschaften werden die Tätigkeitsprinzipien eingeteilt, und Intellekt und Wille unterscheiden sich dadurch wesentlich. Der Verstand ist inbezug auf seine Tätigkeit stets naturhaft, Natur. Dagegen der Wille kann nie naturhaft tätig wirken. Er ist als Wille das freitätige Prinzip. Freiheit und Naturhaftigkeit eignen also den Tätigkeitsprinzipien und bezeichnen Wesensgegensätze. Dagegen Notwendigkeit und Kontingenz sind vor allem Eigenschaften der Tätigkeiten und sind nur akzidentelle Gegensätze. Darum kann ein naturhaftes Prinzip, unbeschadet seiner Naturhaftigkeit, auch kontingent wirken; denn seine Wirkung kann verhindert werden (nie aber kann es frei wirken). Ebenso ist es aber auch möglich, dass das freie Prinzip (Wille) unter Wahrung der Freiheit notwendig wirkt (nie aber kann es sich naturhaft betätigen). Hiermit sind wir an einem wichtigen Punkt der skotistischen Denkweise angekommen: Willensfreiheit und Notwendigkeit können zusammen bestehen im nämlichen Akt bezüglich desselben Objektes (71). Hier hätte Klein auf das in Quodl. q. 16 Nr. 18 angeführte Beispiel verweisen können: „Si quis voluntarie se praecipitat, et semper in cadendo illud velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen vult libere illum casum; ita Deus, licet necessario vivat vita naturali et hoc tali necessitate, quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam".

Nach der Idee der Vollkommenheit, die in der Lehre des Skotus vom göttlichen Willen eine grosse Rolle spielt, bestimmt Skotus, ob der göttliche Wille etwas frei, notwendig oder kontingent will. So sagt er, es sei eine unmittelbare und innerlich notwendige Wahrheit, dass der göttliche Wille die göttliche Wesensgüte wolle. Es gebe dafür keinen anderen Grund als den, dass eben dieses ein solcher Wille und jenes eine solche Güte sei (vgl. auch 84—89). Ebenso will der göttliche Wille die Güte oder Existenz des Nichtgöttlichen nur kontingent, weil er eben dieser göttliche Wille, jenes aber nur

ein solches Gut ist. Als Erklärung fügt er noch bei: Der unendliche Wille entwickelt notwendig einen Akt auf das unendliche Objekt. Denn das ist die Vollkommenheit. Unvollkommenheit wäre es, wenn er zu niedriger Stehendem notwendig determiniert würde (76 f.).

Die höchste Vollkommenhett besteht darin, dass der unendliche Wille aus innerer Wesensvollendung und höchster Freiheit jenes Objekt unendlich liebt, welches durch seinen Eigenwert unendlicher Liebe würdig ist, sodass er den vernunftstrengen Rechtsanspruch dieses Objektes auf unendliche Liebe erfüllt, ohne hierbei einer Regulierung oder Billigung durch einen höheren Willen zugänglich zu sein oder auch ihrer nur zu bedürfen. Der auf die unendlich liebenswerte Essenz gerichtete Akt des unendlichen Willens ist darum der in sich absolut rechte Akt (82).

S. 97 schreibt Klein: „Die Freiheit des göttlichen Willens ist hiernach also immer gerade durch die Vernunft gerechtfertigt. Sie steht niemals im Widerspruch mit der Vernunft. Skotus geht hierin sogar so weit, dass es scheint, als ob er die Freiheit geradezu aus der Vernunft ableiten wollte. Auf den Einwand, wenn der göttliche Intellekt nicht auch wollen könnte, dass der göttliche Intellekt nicht spekulativ sich betätige, sei er nicht im höchsten Grade frei, antwortet er nämlich: Die göttliche Freiheit sei nicht vorhanden in bezug auf das innere göttliche Leben und Wirken. Frei sei Gott nur in seinem Wirken nach aussen. Darum müsse der göttliche Wille mit Notwendigkeit wollen, dass der göttliche Intellekt sich vollkommen auswirke, also spekulativ sich betätige. Dagegen sei es unmöglich, dass der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen sein Wirken nach aussen genau vorschreibe. Denn wenn dies der Fall wäre, besässe der Wille keine Freiheit in seinem Wirken nach aussen" (97). Vor allem hat Klein aus Versehen Intellekt statt Wille geschrieben. Der Einwand lautet: „Quando arguis: Si voluntas non possit non velle intellectum speculari, ergo non summe libera" (Ox. I d. 38 Nr. 4). Sodann scheint aus der vom Verfasser angeführten Stelle nicht hervorzugehen, dass Skotus die Freiheit geradezu aus der Vernunft ableiten wolle. Auch hätte zur Lösung des scheinbaren Widerspruches, der nach Klein (97) an dieser Stelle mit anderen Aeusserungen des Skotus besteht, mehr die Stelle Quodl. q. 16 Nr. 18 herangezogen werden sollen, wo Skotus sagt: „Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate, quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam, ut a Deo libera voluntate dilectam".

Die Ausführungen Kleins über spekulative und praktische Erkenntnis, notwendige und kontingente Theologie Gottes haben uns in dem sonst vorzüglichen Buch am wenigsten befriedigt. Die ganze quaest. 4 im Prolog zum Oxoniense hätte ausgiebig angeführt werden sollen. Darin sagt Skotus, inwiefern die notwendige und kontingente Theologie Gottes praktisch und spekulativ per se oder per accidens ist. Darum dürfte wohl auch die Ansicht des Skotus im Pariser Kommentar, wo die kontingente Theologie Gottes als praktisch bezeichnet wird, nicht als eine Neigung „geradezu zum Gegenteil" genannt werden dürfen, wie es Verfasser S. 130 tut.

In dem fünften Abschnitt kommt das Problem zur Sprache: Wie weiss Gott mit Sicherheit das Kontingente voraus? (107 ff.). Nach Skotus erkennt

zuerst der göttliche Intellekt die göttliche Essenz sowie alles denkbare Kreatürliche, also alle möglichen Weltpläne. Hierauf entscheidet sich der göttliche Wille frei und kontingent für die Realisiernng eines Teiles der dargebotenen Denkobjekte. Hierbei wird der göttliche Wille nicht etwa durch den Inhalt der Weltpläne zu einem Entscheid bewogen. Dem göttlichen Willen dient vielmehr gerade wie dem Intellekte die unendliche Essenz als einziges Motiv zu allem seinem Wirken. Die vom göttlichen Willen zur Realisierung bestimmten Wahrheiten erkennt nunmehr der Intellekt. Vorher war es dem Intellekte nicht möglich, aus dem Inhalt der kreatürlichen Objekte zu entziffern, ob sie einmal real existieren würden, eben weil ihr Inhalt kontingent, also gegen Sein und Nichtsein indifferent ist.

„St. Thomas meint, dem ewigen Schauen Gottes sei der ganze Zeitenstrom, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gleichzeitig auf einmal präsent. Wie der Kreismittelpunkt dem ganzen Kreisumfang gleich nahe steht, so sei das Schauen Gottes aller Zeit seit Ewigkeit nahe. Darum sieht also Gott alle Dinge in ihrem wahren Sein gleichmässig seit Ewigkeit. Darum weiss er auch ganz genau, welche kontingenten Dinge und besonders welche freien Willensakte jemals real sein werden. Er schaut sie bereits seit Ewigkeit als präsent". So die S. 110 gegebene Darstellung.

Gegen diese Ansicht bringt Skotus verschiedene Gründe vor (110 ff.), z. B. sagt er: Die Ewigkeit wird allerdings wegen ihres ewigen Bestandes mit dem zusammen existieren, was tatsächlich vorhanden ist, allein doch nur mit tatsächlich Vorhandenem. Wenn darum etwas nicht existiert, so kann auch selbst die Ewigkeit nicht mit ihm zusammen sein. Darum existiert die Ewigkeit nur zusammen mit der jeweils existierenden Zeit, d. h. mit der Gegenwart. Wäre dagegen auch die Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig, so würde die Ewigkeit auch mit ihnen zusammen existieren. Allein die Zeit existiert nicht ganz und gar auf einmal.

Darum ist auch der Vergleich des hl. Thomas, in welchem er die Ewigkeit dem Kreismittelpunkt und den gesamten Zeitenstrom dem Kreisumfange gleichstellt, ganz ungeeignet. Denn die reale Zeit kann nur verglichen werden mit einem einzigen Punkte des Kreisumfanges, der sich ständig fortbewegt, da sie stets nur ein Moment ist. Nur ein einziger Punkt des Kreisumfanges wäre also stets als wirklich vorhanden zu denken. Diesem ist freilich das Kreiszentrum stets gleich nahe. Nur wenn die gesamte Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auf einmal zusammen existieren würde, dann könnte man sie dem gesamten Kreisumfange vergleichen, und dann wäre allerdings die Ewigkeit ihr präsent.

Ferner wenn das Zukünftige in der Ewigkeit bei Gott schon wirklich existiert, dann wäre es unmöglich, dass es erst später von Gott schöpferisch hervorgebracht wird. Wenn z B. mein zukünftiges Sitzen nicht bloss als vorausgedachtes Objekt dem ewigen Denken Gottes gegenwärtig ist, sondern wenn es schon jetzt in seiner wirklichen Existenz der Ewigkeit präsent wäre, so müsste es auch jetzt schon von Gott hervorgebracht sein. Denn alles, was von Gott verschieden ist, hat nur dadurch ein Sein, dass es von Gott produziert ist. Also müssten die Kreaturen von Gott zweimal produziert werden.

Die Ausführungen S. 145—186 über Verschiedenheit der Akzeptation sind zum Verständnis der skotistischen Akzeptationslehre sehr dienlich.

Im sechsten Abschnitt (145—186) kommt die unbeschränkte und die begrenzte Macht des göttlichen Willens (potentia absoluta und ordinata) und im Zusammenhang damit die Dispensabilität des Dekaloges zur Sprache.

Mit Rücksicht auf verschiedene gangbare Ansichten über die skotistische Doktrin seien aus diesem Abschnitte folgende Stellen angeführt (184 f.): „Wie ist es nun mit dem Satze: Die Dinge sind gut, weil sie gewollt sind; nicht aber werden sie gewollt, weil sie gut sind?

P. Minges hat schon dargetan, dass dieser Satz vor allem gilt bezüglich des realen Seins der Kreaturen. Denn die reale Existenz der Geschöpfe hängt ganz ab vom freien Willen Gottes, der nichts Geschöpfliches realisieren muss, sondern allen Dingen ihr reales Dasein aus reinster Edelgüte schenkt.

Aber man kann ganz ruhig sagen, dass dieser Satz auch von der idealen Güte und Existenz der Kreaturen gilt, ohne dass deswegen eine Unsittlichkeit in den Gottesbegriff getragen wird.

Denn der göttliche Intellekt wird bereits durch die reine Essenz, in der noch nichts Kreatürliches vorhanden ist, auf die vollkommenste Weise motiviert, sodass sein absolut vernunftstrenges Wirken ermöglicht ist und feststeht, bevor die Kreaturen ersonnen werden. Die idealen Kreaturen tragen darum nichts mehr bei zur Vervollkommnung Gottes und seines Intellektes. Gottes Intellekt existiert und wirkt vor ihnen schon in unendlicher Vollkommenheit, ja er produziert sie erst auf Grund seiner unendlichen Vollkommenheit.

Ebenso ist aber auch der göttliche Wille schon vor der idealen Existenz der Kreaturen durch die göttliche Essenz in der vollkommensten Weise orientiert und motiviert. Sein ganzes Verhalten ist darum bereits vernunftstreng und sittlich vollkommen begründet und festgelegt, bevor die Ideen existieren. Die Ideen können ihm gar keine Neumotivierung mehr bieten.

Auch in ihrer idealen Existenz sind darum die kreatürlichen Ideen dadurch gut, dass der bereits unendlich vollkommene Gotteswille ihre Ersinnung und ihren idealen Gehalt will um der unendlichen Essenz willen, nämlich als deren mannigfaltige Darstellung und Offenbarung.

Mit nichten aber werden sie gewollt um ihretwillen, als ob sie selbst den göttlichen Willen zum Wollen motivieren könnten . . .

Wenn nun aber der göttliche Wille die Kreaturen nicht deshalb will, weil sie gut sind, sondern wenn ihre Ersinnung und ihre ideale wie reale Existenz auch dadurch gut ist, dass er sie will, ergibt sich dann etwa daraus, dass der Gehalt und die sittliche Qualität, die infolge ihrer Produktion durch den göttlichen Intellekt und infolge ihrer abgestuften Aehnlichkeit mit der Essenz notorisch in den Ideen liegt, von Gott einfach nicht beachtet wird? Mit nichten, im Gegenteil. Er wird sich gerade auf Grund seiner vorgängigen unendlichen Orientierung und Motivierung durch die Essenz absolut vollkommen, sittlich und vernünftig gegen ihren Wert verhalten, ohne aber hierbei durch diesen Wert orientiert und motiviert zu sein".

Auch hier kann man auf die S. 231 gemachte Bemerkung Kleins hinweisen: „Skotus steigt in seiner Denk- und Betrachtungsweise stets herab von

der unendlichen Existenz, Weisheit und Sittlichkeitsfülle Gottes. St. Thomas nimmt die Kreatur und ihren Inhalt zum Ausgangspunkt, um emporzusteigen".

S. 186: „Man kann darum ruhig zugeben, dass in der Lehre des Skotus der Wille gleichsam eine dominierende Stelle einnimmt. Aber das ist nicht in dem Sinne der Fall, dass er wie ein Despot willkürlich die Vernunft vergewaltigt, sondern so, dass er sie als seine ihm ebenbürtige Lichtspenderin in ihrem Wirken bestärkt und respektiert. Es ist darum mehr ein paralleles Ebenbürtigkeitsverhältnis. Der Intellekt hat seinen Vorzug dadurch, dass ohne ihn der Wille überhaupt nicht wirken kann und dass durch ihn der Wille des Rechten bewusst ist. Der Wille aber hat seinen Vorrang dadurch, dass er selbstherrlich und seinem innersten Wesen nach gerade so wirkt, wie es die Vernunft als recht erklärte, und dass er somit in seinem Wirken die ganze Vernünftigkeit enthält in einer höheren, weil sittlich selbstbeherrschten Weise".

Der siebente Abschnitt (188—200) bespricht die Gerechtigkeit Gottes (hier ist die Auseinandersetzung des Skotus mit St. Thomas beachtenswert), der achte Abschnitt (201—204) die Edelgüte (liberalitas) Gottes und der neunte Abschnitt (205—207) die Barmherzigkeit Gottes.

Der zehnte Abschnitt endlich (207—219) zeigt uns Prädestination und Reprobation nach Skotus.

Die Prädestination ist ein Willensakt Gottes, durch den ein vernünftiges Geschöpf für Gnade und Glorie auserkoren und auf deren Empfang und Besitz hingeordnet wird. Wie Petrus Lombardus sagt, es gebe kein Verdienst für die Berufung zur Glorie, ähnlich lehrt Skotus: Gott prädestiniert ohne Verdienst kraft seines Willens zur Seligkeit. „Warum gibt es keinen Grund für die Prädestination zur Glorie? Skotus bietet uns hier wieder seinen uns wohlbekannten Gedankengang: Wer geordnet sein Wollen betätigt, will zuoberst das Endziel und dann erst die Mittel zum Ziele. Denn um des Endzieles willen will man die Mittel. Die Seligkeit aber ist das Endziel des ganzen Entwicklungsganges, durch welchen ein Geschöpf zur Vollendung geführt wird. Zuoberst will also Gott einem Geschöpfe das Endziel geben. Alle Mittel zur Erreichung dieses Endzieles will er ihm erst in zweiter Linie geben, nämlich um des Endzieles willen. Nun sind aber die Gnade, der Glaube, die Verdienste, auch der gute Gebrauch der Willensfreiheit alles nur Mittel zur Erreichung der Seligkeit ... Bevor also Gott einem Geschöpf diese Mittel geben will, will er ihm das Ziel, zu welchem sie dienen, geben. Gott hat also bereits fest beschlossen, dass der betreffende Mensch selig wird, bevor er beschloss, ihm die Gnade, den Glauben, die Verdienste und die gute Anwendung der Willensfreiheit zu schenken. Und ebenso hatte Gott bereits beschlossen, ihm diese Hülfsmittel zu geben, bevor Gott sicher weiss, dass der Mensch sie erhalten wird. Denn Gott kann nur dadurch sicher wissen, dass jemand seinen freien Willen gut anwenden wird, weil der Wille Gottes es so beschloss und es auch bewirken wird. Darum kann also weder die Gnade, noch der Glaube noch die Verdienste noch der gute Willensgebrauch der Grund sein, warum jemand die ewige Seligkeit empfängt. Denn diese wurde als Endziel schon vor all diesen Mitteln den Prädestinierten zugesprochen" (214 f.).

Dagegen muss die Reprobation begründet sein in dem Zustand des Verworfenen, nämlich in der Todsünde bis zum Lebensende. Dass Gott jemand

verdammen wollte, ohne dass das Geschöpf es verdient hätte, das scheint nicht gut mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes vereinbar zu sein.

Wie kann aber Gott vorauswissen, dass ein Mensch in eine Todsünde fallen wird? Gott weiss, dass er mithelfen wird zur Substanz jenes Aktes, der der Träger der Sünde ist. Und zwar weiss Gott dies deshalb, weil er eben zur Substanz jenes Aktes mithelfen wird, falls es eine Begehungssünde ist. Ist es aber eine Unterlassungssünde, dann sieht er voraus, dass jene Sünde zustande kommt, weil er zu jenem Akte, der gesetzt werden müsste, nicht mithelfen wird (S. 217).

Da Skotus sich aller Schwierigkeiten bei den Fragen der Prädestination und Reprobation bewusst ist, macht er zum Schlusse die Bemerkung: „Um aber, wie der Magister sagt, beim Durchforschen der Tiefen sich nicht in den Tiefen zu verlieren, sei jedem die Auswahl überlassen, was und wie es jedem gefällt. Nur möge man stets im Auge behalten, dass gewahrt bleibt die göttliche Freiheit ohne irgendwelche Ungerechtigkeit, sowie was sonst noch bei Gott zu wahren ist, nämlich seine Edelgüte, mit der er auserkürt" (219).

In der Schlussbetrachtung zieht Klein vier Folgerungen: Nach Skotus ist 1. das göttliche Wollen stets bewusst. 2. Das göttliche Wollen entwickelt sich stets in absolut vernünftiger, gesetzmässiger Weise. 3. Das göttliche Wollen ist auch stets sittlich vollkommen, absolut gut und heilig. 4. Der göttliche Wille ist stets die alleinige, selbstherrliche, nur sich selbst determinierende Ursache als seines Wollens (220 f.). Daran schliessen sich (224 ff.) kritische Bemerkungen gegen verschiedene Gelehrten.

Aus dem reichen Inhalt des Kleinschen Werkes haben wir nur einige Punkte hervorgehoben. Der Verfasser hat uns eine solche Fülle bisher nicht beachteter Lehrsätze des doctor subtilis geboten und so viele schiefe Auffassungen von der skotistischen Doktrin ins rechte Licht gestellt, dass das Buch selbst ganz zu Rate gezogen werden muss. Der Verfasser hat durch seine gründliche und keineswegs leichte Arbeit gezeigt, dass nur ein vertieftes Eingehen auf die echten Werke des Skotus selbst ein richtiges Bild von der Bedeutung und dem Werte des doctor subtilis geben kann. Wer das Werk liest, wird dem Verfasser Recht geben: „Die Bedeutung des Duns Skotus liegt vor allem auf dem Gebiete der Kritik, die aber bei ihm nicht ein unfruchtbares Zerstören und Zersetzen ist, sondern kraftvolle neue Ideen zeitigt" (XVI).

Kleins „Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus" hat bleibenden Wert. Wer über Skotus gerecht und objektiv urteilen will, kann an dieser verdienstlichen Leistung nicht achtlos vorübergehen.

Ehrenbreitstein. **P. Hubert Klug O. M. Cap.**

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil: **Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit.** Zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. Herausgegeben von Dr. Matthias Baumgartner. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8°. XVIII, 658, 266* S. ℳ 15.

Mit Recht kündigt sich die zehnte Auflage als eine vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte an. Während die neunte Auflage aus dem Jahre 1905 (ohne Register) 370 Seiten zählte, ist der Umfang nunmehr auf 866 Seiten angewachsen. Der schnelle Fortschritt der philosophiegeschichtlichen Forschung brachte es mit sich, dass eine Fülle neuer Ergebnisse zu verarbeiten und zu einer grossen Synthese zusammenzuschliessen waren. Dieser gewaltigen Aufgabe ist Baumgartner in hervorragender Weise gerecht geworden. So kann er mit wohl begründetem Selbstgefühl behaupten, dass das vorliegende Werk die inhaltreichste und vollständigste, auf unmittelbaren Quellen basierte Gesamtdarstellung der patristischen und scholastischen Philosophie bietet, die wir gegenwärtig besitzen, und die jedem, der sich mit jenen grossen Jahrhunderten der europäischen Geistesgeschichte beschäftigt, wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist (IX).

Wenn es uns auch unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen, so wollen wir doch auf die Stellungnahme des Vf.s zu der in der letzten Zeit viel erörterten Frage nach dem Wesen der scholastischen Methode kurz hinweisen.

Der Ausdruck „scholastische Methode" hat nach Baumgartner einen doppelten Sinn. Entweder versteht man darunter die wissenschaftliche Methode, nach der die Scholastik, Theologie wie Philosophie, arbeitete, oder das Unterrichtsverfahren der Scholastik. Die wissenschaftliche Methode besteht in den Operationen der deduktiven Logik: dem Definieren, Dividieren, Distinguieren, Klassifizieren und Argumentieren in der Form des Syllogismus. Durch diese Mittel sucht die Scholastik ihr oberstes Ziel, die Systematisierung des überlieferten Materials, zu erreichen. Ein Bedürfnis nach induktiven Methoden findet sich nur bei einigen, naturwissenschaftlich interessierten Denkern.

Das scholastische Unterrichtsverfahren umfasst die lectio, d. h. die Erläuterung eines gegebenen, dem Schulunterrichte zugrunde gelegten philosophischen oder theologischen Textes, und die disputatio, d. h. die praktische Anwendung der Regeln der Syllogistik und der Beweisführung bei Entscheidung einzelner strittiger Fragen.

Dabei spielt eine wichtige Rolle das Operieren mit Autoritäten. Das Wissen und Erkennen des Mittelalters ist gebunden an Autoritäten

und kleidet sich in die Form von Sentenzen, d. h. Sätzen oder Thesen von Autoritäten. Die sententiae auctorum bilden das Material, aus dem die deduktive Methode das System baut. Der Widerstreit der Autoritäten führte zu Harmonisierungsbestrebungen, die nicht selten einer unbefangenen Würdigung der einzelnen Lehren in ihren historischen Zusammenhängen und in ihrer historischen Bedeutung im Wege standen (208 ff.).

Trotz der Einheit der scholastischen Methode war das Mittelalter eine Zeit reichen und vielgestaltigen geistigen Lebens. Dafür ist der beste Beweis der Inhalt des vorliegenden Buches. Mit hohem Genusse folgt man den überaus klaren und übersichtlichen Darlegungen Baumgartners, der es meisterhaft versteht, die Individualität der einzelnen Persönlichkeiten herauszuarbeiten, die von ihnen ausgehenden Strömungen gegen einander abzugrenzen und ihren Anteil an den Problemen und Kämpfen ihrer Zeit zu bestimmen.

Das Werk ist für alle, die sich mit dem gegenwärtigen Stande der Geschichte der patristischen und mittelalterlichen Philosophie vertraut machen wollen, unentbehrlich.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann,**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig 1914.

32. Band, 1. und 2. Heft: E. Rignano, Die Entwickelung des Räsonnements. S. 1. I. Vom konkreten zum abstrakten Denken. II. Von der inneren Anschauung zur Deduktion. — **A. Messer, Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie. S. 52.** Die Phänomenologie Husserls hat zu ihrem Gegenstande die essentia, nicht die existentia, sie ist eidesis, sie ist Vorbedingung für jede Metaphysik und sonstige Philosophie; ihr Gegenstand ist „das reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein". Nach Husserl tun sich „Abgründe" auf zwischen der Psychologie und Phänomenologie, was Vf. bestreitet und schon in einem früheren Aufsatze bestritt, was Husserl als Missverständnis seiner Theorie gerügt hatte. — **Anna Berliner, Subjektivität und Objektivität von Sinneseindrücken. S. 68.** „Die Arbeit will untersuchen, wodurch der Eindruck, der einen objektiven Reiz zur Ursache hat, von demjenigen sich unterscheidet, der sich nur auf subjektive Ursachen zurückführen lässt". — **Fr. Giese, Das Ich als Komplex in der Psychologie. S. 120.** Die bisherigen Leistungen der differenziellen Psychologie sind sehr unbefriedigend, die Persönlichkeitspsychologie weiss nicht einmal oder sagt nicht, was Persönlichkeit ist. „Kaum ein einziger Gedanke ist derartig, dass man ihn als Fortschritt gegenüber den früheren Einteilungen ansehen könnte. Es ist aber ein Unding, auf theoretisch-begriffliche Weise irgendwie an die Individualität und ihre Grundlagen herankommen zu können. Die Typenlehre hat bis heute keine eindeutigen Werte erzeugt. Die Korrelationsmethode ist zu neu, um bisher greifbare und wichtigere Resultate erschlossen zu haben". Doch lässt sich durch Ausbau der Korrelationsmethode allein etwas erreichen. — **E. Waiblinger, Beiträge zur Feststellung des Tonfalls in den romanischen Sprachen. S. 166.** „Es gibt im Romanischen mindestens 46 typisch verschiedene Formen der Tonhöhenbewegungen innerhalb eines Sprechtaktes". — **Boden, Ein prozessualer Aussageversuch. S. 257.** Die Aussagen waren viel richtiger, als man nach

den bisherigen Behauptungen der Aussagepsychologen erwartet hätte. — A. Messer, Entgegnung, S. 281, auf O. v. d. Pfordten, in Bd. 28 S. 302. — E. Steinhard, Bericht über den 1. Kongress für Aesthetik und allgemeine Kunstgeschichte. S. 283.

3. und 4. Heft: **Else Wentscher, Das Aussenwelts- und das Ich-Problem bei J. St. Mill. S. 321.** „Eine Studie zur Assoziationspsychologie". „Mill hat den Versuch unternommen, das Aussenweltsproblem ausschliesslich mit Hilfe der psychologischen Methode zu lösen", aber beim Ichproblem verlässt er die Assoziationspsychologie, „er zeigt, dass die psychologischen Tatsachen uns zwingen, sie alle als Erlebnisse eines im Wechsel beharrenden Ichs, eines mit Gedächtnis begabten, in allen Phasen identischen Subjekts aufzufassen". — **P. Schwirtz, Das Müller-Lyersche Paradoxon in der Hypnose. S. 339,** „Es fand sich überall ein Fortbestehen der Täuschung, wenn die Täuschungsmotive der Versuchsperson wegsuggeriert wurden". Sie ist also unabhängig von dem Wissen um die erzeugenden Ursachen. „Schon wird sich sagen lassen, dass die Täuschung weder auf eine Stufe gestellt werden kann mit den Erscheinungen, die durch Prozesse im Sinnesorgan hervorgerufen werden, noch mit Bewusstseinstatsachen, die eine psychische Operation für ihren Bestand erfordern, sondern auf den jetzt von verschiedenen Seiten, von Physiologen und Psychologen in Angriff genommenen Erscheinungen einer unterbewussten und doch zentralen Wechselwirkung der Erregungen". — **V. Benussi, Gesetze der inadäquaten Gestaltauffassung. S. 396.** Sinnestäuschungen gibt es nicht; die Sinne urteilen nicht, aber sie fassen die Gestalt inadäquat auf. Die experimentellen Untersuchungen „führten zu dem Ergebnisse, dass die sogenannten geometrisch-optischen Täuschungen, die ich sachgemässer Fälle von inadäquater Gestaltauffassung nenne, Inadäquatsfälle aussersinnlicher Provenienz sind". Auch Scheinbewegungen können Folge inadäquater Gestaltauffassung sein. — **A. B. Fitt** (aus Wellington, Neu-Seeland), **Grössenauffassung durch das Auge und den ruhenden Tastsinn. S. 420.** „Hautstellen, welche Raumschwellen von einer gewissen Grösse haben, schätzen Zweipunktdistanzen richtig, weswegen diese Stellen die Indifferenzstellen genannt werden können; bei Stellen mit grösseren Schwellen als die Indifferenzstellen findet eine Unterschätzung statt, und zwar so, dass die Unterschätzung um so grösser ist, je grösser die Schwellen sind; bei Stellen mit kleineren Schwellen als die Indifferenzstellen findet eine Ueberschätzung statt, und zwar so, dass die Ueberschätzung um so grösser ist, je kleiner die Schwellen sind. Das Erklärungsprinzip dieses Gesetzes ist die variierende Lebhaftigkeit der Zweipunktempfindung, welche um so grösser ist, je kleiner die Raumschwelle ist". „Die Indifferenzstelle ist verschieden bei verschiedenen Personen, und auch

der Grad der Unterschätzung oder Ueberschätzung variiert. Das Haupterklärungsprinzip dieser Unterschiede ist die Fähigkeit der Versuchsperson, die berührten Punkte zu visualisieren. Je grösser die Visualisationsfähigkeit, desto richtiger ist die Schätzung", „Bei Rechtshändigen wurde gefunden, dass die Hautstellen der linken Hand kleinere Raumschwellen haben als die der rechten Hand. Dieser Unterschied fand entsprechenden Ausdruck in der Schätzung. Je kleiner die Raumschwelle ist, desto sicherer ist die Schätzung bei dieser Hautstelle". Diese Ergebnisse erklären zum Teil die geringe Uebereinstimmung früherer Versuche, welche tatsächlich den neuen nicht so sehr widersprechen. — **F. M. Urban, Ueber einige Formen zur Behandlung psychophysischer Resultate. S. 457.** Kritik von W. Wirths Abhandlung (Psychol. Stud. Bd. 6) „Die mathematischen Grundlagen der sogenannten unmittelbaren Behandlung psychophysischer Resultate". — **St. v. Maday, Begriffsbildung und Denken beim Menschen und beim Pferde. S. 472.** „Das Pferd hat insofern Verstand, als es der Wahrnehmung, Vorstellung und Erfindung fähig ist". „Ob es Begriffe, Urteile, Schlüsse bilde, ist nicht festgestellt", doch „muss zugegeben werden, dass das Pferd einfachere Begriffe und Urteile (oder deren Aequivalent) zu bilden vermag, und dass es in einigen Fällen auch Rudimente eines Schlussvermögens äusserte". Dagegen besitzt das Pferd keine Vernunft. „Das Pferd leistet einige unserer ‚logischen Operationen', wahrscheinlich mit einem viel einfacheren psychischen Apparate als der Mensch". — W. Poppelreuter, Bemerkungen zu dem Aufsatz von G. Frings, „Ueber den Einfluss der Komplexbildung auf die effektuelle und generative Hemmung". Frings kritisiert die Abhandlung Poppelreuters. Poppelreuter erwidert: „Nun, Frings hätte ebenso gut schreiben können, meine Abhandlung sei eine chinesische Grammatik". — Literaturbericht.

33. Band, 1. u. 2. Heft: M. Scheinermann, Das unmittelbare Behalten im unermüdeten und ermüdeten Zustande unter besonderer Berücksichtigung der Aufmerksamkeitsprozesse. S. 1. Es zeigte

Der frische Zustand:	Der ermüdete Zustand:
Aktivität-Lust zu energetischer Betätigung	Passivität-Unlust zur Innervation
Interesse an der Sache	Indifferenz
Weites Blickfeld des Bewusstseins	Verengerung des Blickfeldes
Leichte Auffassungsfähigkeit	Erschwerte Auffassungsfähigkeit
Aktive Aufmerksamkeit	Passive Aufmerksamkeit
Die Reproduktion ein Spiel	Die Reproduktion eine Arbeit
Ungeschwächte Reproduktionsfähigkeit	Herabgesetzte Reproduktionsfähigkeit
Der Vorstellungstypus kommt zu voller Wirkung.	Modifizierung des Vorstellungstypus, der motorische tritt gegen den akustischen zurück.

W. Freytag, Bemerkungen zu Leibniz' Erkenntnistheorie. S. 135. Nach Couturat (La Logique de Leibniz d'après des documents inédits, Paris 1901) soll die ganze Metaphysik Leibniz' auf seiner Logik beruhen. Das ist eine Uebertreibung, aber nachgewiesen hat er, „dass die heutige mathematische Logik Anknüpfungspunkte die Fülle in den Leibnizschen Theorien findet". Und „es ist keine Empfehlung für unsere geschäftsmässigen Kulturvermittler, dass sie über so vielen Modeerscheinungen ein Werk wie das Couturats bisher vergessen haben". —. **J. Cl. Kreibig, Beiträge zur Psychologie und Logik der Frage. S. 152.** „So stellt sich denn der abgeschlossene Fragevorgang als ein Prozess der psychischen Bedürfnisbefriedigung durch Erkennen dar". — **E. Hurwicz, Der psychophysische Parallelismus und die Assoziation verwandter Gefühle. S. 213.** „1. Die Zusammenhänge des Physischen mit dem Psychischen beruhen durchgehends auf der Verwandtschaft des Gefühlstones des äusseren Reizes mit dem Gefühlszustande des erlebenden Individuums. Es ergibt sich daraus, dass Physisches und Psychisches mit einander verglichen werden können. Der Gefühlston ist das Gemeinsame des physischen und psychischen Faktors oder vielmehr das zwischen ihnen funktionell vermittelnde Zwischenglied. Insofern muss der Satz von der ‚absoluten Unvergleichbarkeit' der beiden eingeschränkt oder doch modifiziert werden. 2. Da sich uns in den analysierten Fällen eine auf Assoziation verwandter Gefühle beruhende weitgehende Beeinflussung des geistigen Inhalts unserer Erlebnisse durch den physiologischen Faktor gezeigt hat, muss insofern auch die Behauptung eingeschränkt werden, der Zusammenhang zwischen Physischem und Geistigem erstrecke sich nur auf die äussere Seite der letzteren. 3. Die hier überall konstatierte Beeinflussung des einen Faktors durch den andern kann als ein Kausalnexus betrachtet werden. 4. Daraus ergibt sich endlich, dass man die geistigen Phänomene nicht ausschliesslich durch eine eigenartige psychische Kausalität erklären kann". — **R. Beck, Studien und Beobachtungen über den psychologischen Einfluss der Gefahr. S. 22.** „In diesen Fällen findet eine ausserordentlich hochgradige psychische Konzentration statt; dieselbe gehört zu den grössten seelischen Anspannungen, die man sich vorstellen kann. Die Anspannung ist so gross, dass die Erinnerung an sie durch viele Jahre sich im Gedächtnis nicht abschwächt, ja oft bleibt sie das ganze Leben mit grosser Schärfe haften". Es ist speziell die Lebensgefahr beim Erklettern eines Felsens im Hochgebirge berücksichtigt. — **Akademische Preisaufgabe der K. Preuss. Akademie der Wissenschaften für das J. 1917.** „Der Anteil der Erfahrung an den menschlichen Sinneswahrnehmungen soll systematisch untersucht werden". Der ausgesetzte Preis beträgt 5000 ℳ. — Literaturbericht. — Referate. — Zur Abwehr. A. Kronfeld gegen Kastils „Entgegnung" in Bd. 31 S. 94.

3. u. 4. Heft: A. Kirschmann, Zeit und Bewegung. S. 229. Die Auffassung der Zeit als indimensionale lineare Grösse ist irrig. „Wenn die Zeit sich überhaupt als Grösse behandeln lässt, so dankt sie das, wie der Raum, der Intensität des sie Erfüllenden. Aber der Raum ist ursprünglich Ausdehnung, nicht Grösse". „Wenn es im Bewusstsein keine Aenderung gäbe, dann gäbe es für uns auch keine Zeit. Wir haben aber kein Recht, auch die Umkehrung des Satzes zu fordern. Für die Wahrnehmung von Bewegung gibt es keine untere Zeitgrenze". Wenn es einen Zeitpunkt gäbe, d. h. eine Zeit Null, so wäre auch in ihr Bewegung möglich und wahrnehmbar. „Bewegung ist Kontinuität und Aenderung vereint" „Die Zeit ist ein Geschenk der Bewegung, nicht umgekehrt". — **J. Krug, Neueres zu den Raumtheorien Kants und Stumpfs. S. 241.** Nach Stumpf enthält die unmittelbare Wahrnehmung den Raum ebenso wie die Farbe und die Intensität der Empfindung. Darum bekämpft er die angeborene Raumform Kants. Was neuestens Schmied-Kowarzik gegen dessen Argumente vorbringt, ist nicht beweisend. — **P. Linke, Das paradoxe Bewegungsphänomen und die „neue" Wahrnehmungslehre, S. 261.** Die neue Lehre will, dass die Wahrnehmung nicht aus der Empfindung sich bildet und zusammensetzt, sondern umgekehrt. Ein vom Vf. ausgesonnenes Experiment lehrt folgendes: „Wir haben hier eine klare stroboskopische Bewegungserscheinung, die statt sich an die beiden ebenfalls vorhandenen sukzessiven Reize zu binden, vielmehr umgekehrt, sozusagen trotz der tatsächlichen Reizverhältnisse besteht — im denkbar schärfsten Gegensatz zur Werthammerschen Theorie". W. muss sagen: „An die Sukzession zweier visuell gegebener Gegenstände ist unter den gegebenen Bedingungen das Erlebnis der einheitlichen Bewegung geknüpft. Genau dies ist aber die Auffassung, die ich von jeher in der Sache vertreten habe". Er setzt an die Stelle des Reizes den Gegenstand. — **V. Benussi, Die Monokularlokalisationsdifferenz und haptoskopisch erweckte Scheinbewegungen. S. 266.** Die von Witasek behauptete und von Hillebrand bestrittene Monokularlokalisation tritt nicht ein, wenn Augenbewegungen ausgeschlossen sind; sie tritt auch nicht ein bei Veränderung der Tiefenlokalisation. — **St. Witasek, Bemerkungen zu vorstehender Abhandlung von V. Benussi. S. 273.** Vf. ist gleichfalls überzeugt, dass unter den Bedingungen des Benussischen Haptarversuches eine Monokularlokalisation nicht zur Beobachtung kommt. Es fragt sich aber, wie dies mit anderweitigen Tatsachen vereinbar ist. — **F. M. Urban, Ueber Grössenschätzungen in objektiven Massen. S. 274.** „Die einzelnen Zehntel werden mit sehr verschiedener Genauigkeit aufgefasst, und zwar ist die Genauigkeit der Schätzung von 0,5 bei weitem am grössten . . . Der bekannte Schätzungsfehler ist für die einzelnen Zehntel sehr verschieden, und zwar ist er für die Schätzungen bis 0,5 positiv, für die

höheren Zehntel negativ. Die kleineren Bruchteile werden überschätzt, die grösseren unterschätzt". — **A. Macdonald, Die geistige Betätigung der Völker und antisoziale Erscheinungen. S. 292.** „Im allgemeinen hat fast jede Art menschlicher Betätigung, die gute sowohl als die schlechte, im Verhältnisse zu der Zahl der Bevölkerung schnell zugenommen". „Im allgemeinen zeigen die Länder, in denen der Analphabetismus noch am weitesten verbreitet ist, wie Italien, Belgien, Frankreich, die höchste Zahl der Morde. Sie haben auch einen hohen Prozentsatz der Totgeburten, der Todesfälle und der Todesfälle der Kinder unter einem Jahr. Zwei dieser Länder, in denen der Analphabetismus am prononziertesten hervortritt, Italien und Belgien, weisen niedrige Zahlen für den Selbstmord und die Ehescheidung auf. Dagegen finden sich in den hinsichtlich des Analphabetismus am günstigsten stehenden Staaten, in Deutschland, der Schweiz und Dänemark, hohe Zahlen für den Selbstmord". — **H. Schmidkunz, Psychologisches und Pädagogisches zur Werttheorie. S. 300.** Es sind fünf Wertklassen zu statuieren neben den drei herkömmlichen: Gut, Wahr und Schön, die Wertklasse des Wohlgefälligen und des Zweckmässigen. „Alle fünf Wertklassen zusammen angewendet auf das Bildungs- und Erziehungsproblem im umfassendsten Sinne ergeben den gesamten pädagogischen Wert und machen es der Pädagogik möglich und nötig, eine eigentümliche Wertlehre und Wertsetzung und Wertgebung zu sein". — **Boden, Ueber eine experimentelle Methode der Gesetzgebung. S. 355.** In der Rechtswissenschaft herrscht bis heute noch die rationale Methode sowohl in der naturrechtlichen als in der historischen Schule. „Das Experiment soll der Gesetzgebung dazu dienen, den Inhalt und die Grenzen der von ihr zu verwendenden Begriffe und der aus den Begriffen abzuleitenden Rechtssätze festzustellen. Das müsste durch eine fehlerfreie Statistik geschehen, was aber sehr schwer zu erreichen ist". — Literaturbericht.

2] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von H. Schwarz. Leipzig 1914.

156. Bd., 1. Heft: H. Schwarz, Vom deutschen Geiste. S. 1. „Es ist derselbe Geist, der Siege in der Geschichte der Ideen erfochten hat, durch den jetzt draussen Geschichte in Taten erlebt wird, und diesen Geist hat uns Fichte gedeutet". — **R. Falckenberg, J. G. Fichte. S. 3.** Vortrag, gehalten am 19. Mai 1914 in der Aula des Erlanger Kollegienhauses. „Das Fichtegedenkjahr darf unsere Hochschule nicht vorübergehen lassen, ohne jenem Gewaltigen mit Preis und Dank zu huldigen, der auch ihr als Mitglied des Lehrkörpers angehört hat". „Ein Heros war er, gottbeseelt und ein Vollbringer ruhmwürdigster Taten als Forscher und Lehrer, als Schriftsteller und Redner, am grössten vielleicht als Redner". — **Elise Dosenheimer, Fichtes Idee des deutschen**

Volkes. S. 11. „Das Reich der Vernunft und Sittlichkeit, wozu allein die Welt da ist, das Reich der Freiheit, kann nicht anders als ein Weltreich sein. Führer zu diesem zu sein, war dem deutschen Volke von dem Weltplane aufgegeben". — **H. Kleinpeter, Goethe, Kant und Friedrich Schiller. S. 28.** Gewöhnlich wird Schiller als Kantianer angesehen. Aber aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe ersieht man, dass er ein schärferer Denker war als Kant. Darin deckt er einen schweren Irrtum Kants auf, indem er dessen Dogmatismus durch eine Entdeckung auf den naturwissenschaftlichen Boden der Neuzeit in der Erkenntnislehre stellt. — **M. Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. S. 41.** II. Das Urteil wird charakterisiert als eine Grundklasse der psychischen Phänomene von Brentano, Marty. „Durch die Art seiner Fragestellung verlegt sich Brentano schon den Weg zum Logischen. Ihn interessiert nur das psychische Verhalten, die seelische Tätigkeit gegenüber dem Objekt. Dieses selbst, der Inhalt des Denkens, der Inhalt des Urteilens bleibt für seine Theorie unwesentlich". Selbst die „Prädikation" ist dem Urteil unwesentlich. III. Das Wesen des Urteils liegt in dem vom Gegenstand geforderten Verhalten des psychischen Subjekts (Th. Lipps). „Die ganze Unausgeglichenheit dieser Urteilstheorie leitet sich im Grunde von dem psychologisch gefärbten Forderungsbegriff her". — Rezensionen.

2. Heft: H. Prager, Vom Sinn und Widersinn des Krieges. S. 113. Trotz der grossen Irrationalität des Krieges muss die Vernunft ihm beikommen und darin ein Rationales finden. Die Entwicklung der Zivilisation empfängt ihren Sinn erst durch den Widersinn des Krieges. Der Krieg gehört zum Bestande jeder Nation. Der Krieg ist ein Problem der Kulturgeschichte. — **Kinkel, Wilhelm Wundts Ethik. S. 133.** Vf. stimmt in vielen Punkten mit Wundt überein, so in der Idee der Humanität als Leitmotiv der Sittlichkeit, findet aber auch vieles auszusetzen. Wundt widerspricht sich z. B., wenn er sagt: die Kultur unserer Zeit beruhe auf den allgemeinen Anschauungen des Christentums, anderseits erklärt, „die sittliche Anschauung Jesu könne nicht mehr die unsrige sein"; allerdings „verwandelt W. das christliche Ideal der Bergpredigt in eine Illusion". — **H. Schwarz, Eine neue Metaphysik der Geschichte. S. 154.** Beschäftigt sich mit Dunkmanns Metaphysik der Geschichte: Eine Studie zur Religionsphilosophie. Nach dem Vf. bewegt uns eine transzendentale Realität jenseits der Geschichte, die, an die empirische gegebene Gestalt derselben gebunden, keinen Raum lässt für Annahmen auf dem unsicheren Fundamente von Werturteilen, für die Annahme nämlich von dunklen Zweckhintergründen, welche sich im allmählichen Prozesse herausheben sollen. — **H. Lehmann, Zum Begriff des „Praktischen Glaubens sittlicher Autonomie". S. 162.** „Dem praktischen Glauben sittlicher Autonomie" hat Kant seinen vollendeten

Ausdruck gegeben ... Die Losung praktischer Energie im Glauben ist hervorgegangen aus der Reaktion von Vertretern frommen Lebens gegen den Dogmatismus der Schultheologie, die mit einer oberherrlichen Gewaltherrschaft kirchlicher Ideen Hand in Hand ging". — **Chr. Schrantke, Zur Kritik von Ostwalds Monismus. S. 172.** Es wird vorzüglich Ostwalds letztes Werk: Die Philosophie der Werte (1913) berücksichtigt. Auf alle Behauptungen des Monismus fragt Vf.: Was verstehen Sie unter „Was ist?" Nach Ostwald muss es heissen: es stoffwechselt in mir, und damit sind wir glücklich wieder bei dem tiefsten Kern monistischer Weisheit angelangt. Der Stoffwechsel stoffwechselt über den Stoffwechsel. „Eine ausdrückliche Widerlegung des Versuches, dem ‚es ist' ein transzendentes Subjekt zu geben, ist wohl durchaus nicht erforderlich". — Rezensionen.

157. Bd., 1. Heft: K. Kesseler, Ernst Troeltsch. S. 1. Zu seinem 50. Geburtstage. Troeltsch steht bewusst und entschlossen im deutschen Idealismus: Kant, Lotze, Dilthey und Rickert haben seine Gedankenwelt am meisten beeinflusst. Dabei berührt er sich bei aller Selbständigkeit seiner Position aufs engste mit Rudolph Eucken. Seine Metaphysik gründet sich auf Geschichtsphilosophie und Erkenntniskritik. Damit tritt er an die Theologie heran. Troeltsch ist „ein hochbedeutender Apologet des Christentums und der Religion in der Gegenwart. Er gibt unserer Zeit die Zuversicht wieder, dass der ernste Christ ein wissenschaftlich ehrlicher Mann, und dass der wissenschaftlich ehrliche Mann ein überzeugter Christ sein kann". — **W. Kraft, Philosophie und Geschichte der Philosophie. S. 4.** Die Geschichte der Philosophie hat besonders auf den Universitäten eine dominierende Stellung erhalten; damit sie aber eine Wissenschaft sei, muss sie nicht bloss referieren, sondern auch kritisieren. Der Historismus, der gegenwärtig zu sehr hervortritt, beeinträchtigt das Verständnis der philosophischen Probleme. — **H. Schwarz, Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit. S. 20.** Der heutige Pantheismus ist, um mit Nietzsche zu reden, die „Ebbe einer grossen Flut". Er ist der schwächliche Epigone einer reichen geschichtlichen Entwicklung, die von Nik. von Kusa bis auf Hegel reicht. Die Gedankengänge, von denen er zehrt, sind stehengebliebene Weisheit eines Bruno, Spinoza, Herder. Diese werden eingehend behandelt. Sie stimmen im Possestbegriff überein, es gibt nur ein Sein (ein est, später ein possest). — **Lewkowitz, Die Wirklichkeit und das System der Wissenschaften. S. 84.** Kant hat den dogmatischen Schlummer der Menschheit gebrochen, und seitdem ist das Verhältnis der Wirklichkeit zur Erkenntnis das Thema der Philosophie. „Auf die geschichtliche Wirklichkeit beziehen sich wie Sittlichkeit und Recht auch Kunst und Religion. Ihre Beziehung zur Wirklichkeit ist aber keine wissenschaftliche, sondern beruht auf der Idealität der

Gefühle". — **St. Witasek, Ueber ästhetische Objektivität. S. 87.** Am Ende des vorigen Jahrhunderts war die Aesthetik ganz psychologisch gestimmt, aber es mehren sich die Stimmen für die Objektivität des Schönen. Das Urteil: „Dieses ist schön" geht nicht auf ein inneres Erlebnis, sondern auf den Gegenstand gerade so wie im Urteil: Diese Wiese ist grün. Wie dieses nicht sagt: Ich sehe, die Wiese ist grün, so jenes nicht: dieses gefällt mir. — Rezensionen.

2. Heft: J. Volkelt, Der Weg zur Erkenntnistheorie. S. 129. I. Die Voraussetzungslosigkeit als Erfordernis der Erkenntnistheorie: 1. Sinn der Voraussetzungslosigkeit. 2. Ablehnung der transzendentalen Voraussetzung und Begründung der Forderung der Voraussetzungslosigkeit. II. Die Methode der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie 1. Methode der Selbstbestimmung der Gewissheit. 2. Der Anteil der intrasubjektiven Gewissheit an der Erkenntnistheorie. 3. Verhältnis der Methode der Selbstbestimmung zur Psychologie. 4. Ablösung der Erkenntnistheorie vom Kulturzusammenhange. 5. Die Beschreibung des natürlichen Weltbildes und die Erkenntnistheorie. — **St. Witasek, Ueber ästhetische Objektivität. S. 179.** „Die ästhetischen Merkmale stehen den realen Gegenständen höherer Ordnung in manchen Eigentümlichkeiten immerhin deutlich näher als den idealen, lassen aber das eigentliche allgemeine Wesen des Gegenstandes höherer Ordnung vermissen, wir können sie also nicht als reale Gegenstände höherer Ordnung agnoszieren." — **O. Jussel, Bericht über naturphilosophische Schriften des Jahres 1914. S. 199.** — Rezensionen.

3] **Archiv für Geschichte der Philosophie.** Herausgegeben von L. Stein. Berlin, Simion.

Band XX, Heft 1—4 (1913/14): H. Siebeck, Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geistbegriffes. S. 1. Eine übersichtliche Darstellung der Hauptpunkte in der Aus- und Fortbildung der Lehre vom Lebensgeiste (Pneuma). Es wird gezeigt, wie sich die Herausbildung der Vorstellung des Geistes von der Stufe der sinnlich-naturalistischen Auffassung her bis zu der des abstrakten, übersinnlichen Geistbegriffs von der Periode des mythischen Denkens aus bis in die Anfänge der modernen Philosophie verfolgen lässt. — **A. Horowitz, Die Weltanschauung eines Romantikers. S. 39.** Friedrich Schlegel ist der unverfälschte Typus des romantischen Geistes, der seine innere Sehnsucht in das All hineinruft und das Echo darauf zu seiner Weltanschauung macht. Seine Philosophie ist verlebendigtes Sehnen. — **J. Halperu, Despinoza in neuer Beleuchtung. p. 45.** Analyse des Werkes: „Der junge Despinoza. Leben und Wordegang im Licht der Weltphilosophie" von St. von Dunin-Borkowski S. J., 1910. „Wir können ohne Affekt sagen, dass das Werk unseres Verfassers auf lange Zeit das

»standard-worck« des Spinozismus bleiben wird, indem es zugleich nach allen Seiten Lichtstrahlen aussendet, denn die Untersuchung eines philosophischen Genies gibt Antwort auf gar mannigfache Fragen". — **J. Waldapfel, Ein deutscher Pädagog als Vorgänger Spencers in der Klassifikation der Wissenschaften. S. 72.** Nach Spencer teilen sich die Wissenschaften in drei Hauptgruppen: abstrakte, konkret-abstrakte und konkrete Wissenschaften. Dieselbe Einteilung findet sich nun bei dem deutschen Pädagogen Karl Mayer, dessen betreffende Mitteilungen denen des englischen Denkers ungefähr um ein Jahrzehnt vorangegangen sind. Wahrscheinlich haben beide einen gemeinschaftlichen Vorgänger auf dem Gebiete der Klassifikation der Wissenschaften gehabt. — **W. Bauer, Die Bedeutung des Gottesbegriffes bei Descartes. S. 89.** Es stellt sich für Descartes Gott als die alles bestimmende, durch nichts bestimmte Gesetzlichkeit überhaupt dar. Der göttliche Wille ist nichts anderes als die allgemeinste Idee des Wertes überhaupt und bestimmt sich inhaltlich zu den einzelnen Werten des verum und bonum. Wir finden bei Descartes ein Aufdämmern des kritischen Problems der Grundlegung der Erkenntnis. — **Br. Petronievics, Ueber Herbarts Lehre vom intelligibelen Raume. S. 129.** Im ersten Teile wird die Konstruktion des intelligibelen Raumes dargestellt und ihre Mangelhaftigkeit nachgewiesen. Im zweiten Teile wird die Frage nach der objektiven Realität des intelligibelen Raumes behandelt. Im dritten Teile wird die Bedeutung der Herbartschen Konstruktion für Mathematik und Philosophie erörtert. — **G. Bohnenblust, Die Entstehung des stoischen Moralprinzips. S. 171.** Das stoische Moralprinzip der Konstanz und Naturgemässheit ist von Zeno dem Heraklit entnommen und sodann von Chrysipp weitergebildet worden. — **A. Coralnik, Zur Geschichte der Skepsis: Fr. Sanchez. S. 188.** Sanchez stellt den Typus des älteren naturwissenschaftlichen Skeptizismus dar. Hinter seinem alles zermalmenden Verneinen birgt sich eine klare Auffassung vom positiven Wissen und den Grenzen des menschlichen Denkens. — **E. v. Sydow, Das System Benedetto Croces. S. 223.** Im Mittelpunkte des Systems, das Croce in drei umfangreichen Bänden niedergelegt hat, steht die Lehre von der Begriffsbildung. Das Prinzip der reinen Begrifflichkeit lässt ihn nur leere Schemata aufstellen. Seine Philosophie kann nur durch Zuhilfenahme empirischer Unterscheidungen und Fakten der völligen Leere der Tautologie entgehen. — **W. Schink, Kant und Epikur. S. 257.** Im allgemeinen hat Kant die Ethik Epikurs abgelehnt. Die Freude ist bei Kant nicht Selbstzweck, wie Epikur wollte, sondern nur ein *ἐπιγένημα*, das dem moralischen Handeln von selbst erwächst. — **Kl. Kreibig, Bernard Bolzano, eine Skizze aus der Geschichte der Philosophie in Oesterreich. S. 273.** Bolzano ist um ein Menschenalter zu früh gekommen, um nach Verdienst gewürdigt zu werden.

Seine Lehre von den „Wahrheiten an sich", von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, von Anschauung und Begriff, von Urteil und Schluss, sowie seine psychologischen Exkurse sind reich an prinzipiellen Klärungen und feinsinnigen Bemerkungen. — **P. Bokownew, Sokrates' Philosophie in der Darstellung des Aristoteles. S. 295.** Weder Xenophon noch Plato können in befriedigender Weise über Sokrates' Philosophie Aufklärung geben. Den sichersten Aufschluss geben uns die aristotelischen Schriften. — **L. Rougies, La correspondance des genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée. p. 305.** Es wird nachgewiesen, dass es sich im Sophisten um Begriffe, im Philebus um abstrakte Genera und im Timaeus um konkrete Wesen handelt. Dieses Ergebnis wird gegen Lachelier, Zeller, Rodier und Brochard verteidigt. — **W. Sange, F. P. v. Herbert. S. 335.** Darstellung des Lebenslaufes und der Weltanschauung des Barons v. Herbert (geb. 1759, gest. 1811) nebst Wiedergabe seiner in Dialogform geschriebenen Abhandlung: „Mein Abtrag an die Welt". — **A. Mager O. S. B., Der Begriff des Unstofflichen bei Aristoteles. S. 385.** Aristoteles ist der Schöpfer des Begriffes des Unstofflichen. Wenn ein Körper Bewegungen aufweist, deren Ursachen oder Wirkungen mit dem Körper selbst zusammenfallen, so kann — das ist die grosse Entdeckung des Aristoteles, deren Richtigkeit auch heute noch anerkannt werden muss — der Träger der Bewegung nicht bloss Körper sein, sondern muss ein in gewisser Beziehung unkörperliches Etwas an sich tragen. Der Begriff des Unstofflichen ist der Markstein, durch den Aristoteles Physik und Psychologie von einander schied. — **W. Schink, Kant und die griechischen Naturphilosophen. S. 401.** Die mechanistische Erklärungsart der Alten findet Kants Anerkennung, ihre Gottesauffassung aber seinen scharfen Tadel. Die Thesis der Alten lautet: Die Welt hat sich aus dem chaotischen Durcheinander nach mechanischen Gesetzen zum Kosmos entwickelt. Also ist die Annahme eines Gottes als letzte Ursache der Welt überflüssig. Kants Antithesis: Gerade die Welterklärung nach jenen mechanischen Gesetzen ist das herrlichste Zeugnis der Abhängigkeit der Natur von jenem Urwesen, welches die Quelle der Wesen selber und ihrer Wirkungsgesetze in sich hat. — **J. Dräseke, Zu Johannes Scotus Erigena. S. 428.** 1. Rückblick, neue Quellen und neue Aufgaben. 2. Ergänzungen und Berichtigungen auf Grund von Cod. Bamb. — **E. Rösler, Leibniz und das Vinculum substantiale. S. 449.** Das Vinculum substantiale ist nur eine hypothetische, in keiner Weise ernst gemeinte Konstruktion, — aufgestellt bei Gelegenheit theologischer Streitigkeiten zur Erklärung der Organismen innerhalb einer realistischen Betrachtungsweise der Welt. — **A. Kempen, Benekes Religionsphilosophie. S. 457.** Nach Beneke tragen alle Aussagen über das Wesen des Uebersinnlichen ein lediglich individuelles Gepräge, können keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit

erheben. Die Gottesbeweise sind haltlos. Was aber an Erkenntnis fehlt, ergänzen die Bedürfnisse des Herzens. — **W. Schmied-Kowarzik, Friedrich Jodl. S. 674.** Kurzer Lebensabriss und Verzeichnis der Schriften. — Rezensionen: S. 119, 236, 345, 491.

Band XXI, Heft 1 u 2 (1914): H. Röck, War Philosophie den Alten jemals Wissenschaft schlechthin? S. 1. Philosophie war nach ihrem wesentlichen und einzigen Berufe den Alten Lehre und Uebung der Lebensweisheit, niemals aber Wissenschaft schlechthin. — **B. Katz, Zur Philosophie Salomon Maimons. S. 54.** Es wird auf einige Mängel des Buches von Fr. Kuntze „Die Philosophie Salomon Maimons" hingewiesen. Kuntzes Buch lässt das Wesentliche vermissen: eine einheitliche und systematische Darstellung der Maimonschen Philosophie. — **H. Büchel, Die Handarbeit als Erziehungsmittel bei John Locke. S. 61.** Locke hat den sittlich und geistig bildenden Wert der Handarbeit erkannt. Aber er betrachtet nur die sittliche Wirkung auf den einzelnen. Die soziale Seite der Frage bleibt gänzlich unbeachtet. — **J. Zahlfleisch, Einige Bemerkungen zum Intellektualismus an der Hand des Leibniz-Clarkeschen Streites. S. 129.** — **C. Fries, Zur Methodologie des geschichtlichen Denkens. S. 162.** Es muss, wie in den übrigen Wissenschaften, auch hier das Bewusstsein von der Evolution durchdringen, es müssen die Methoden der entwicklungsgeschichtlichen, biologischen Forschung auch für den Werdegang der Völker und ihrer Gruppierungen Platz greifen. — **M. Schwarz, Nietzsche und Schopenhauer. S. 188.** Nietzsche entnimmt Schopenhauer das Problem vom Werte des Lebens. Während aber Schopenhauer das Leben verurteilt, verteidigt Nietzsche dasselbe nach seinem ganzen Umfange. — **A. Chiapelli, L'oriente et le origini della filosofia greca p. 199.** Der Ursprung der griechischen Philosophie ist auf orientalische Einflüsse zurückzuführen. Vor allem kommt der Einfluss der ägyptischen und assyrisch-babylonischen Kultur in Betracht. — Rezensionen: 78, 227.

4] **Archives de Psychologie.** Publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Genève, Kündig.

Tome XII (1912): A. Michotte, Description et fonctionnement d'un nouveau tachistoscope à comparaison. p. 1. Beschreibung eines neuen Tachistoskopes, das die Aufgabe hat, von verschiedenen Objekten ausgehende, durch beliebige Zwischenzeiten von einander getrennte Reize auf dieselbe Stelle der Netzhaut fallen zu lassen. — **G. Luquet, Le premier âge du dessin enfantin. p. 14.** Das Kind zieht zuerst spielend Striche, ohne die Absicht etwas abzubilden. Sodann entdeckt es eine Aehnlichkeit zwischen der Zeichnung und gewissen Gegenständen, und so entsteht die Absicht, die Gegenstände durch die

Zeichnung darzustellen. — **Ed. Claparède, Un institut des sciences de l'éducation et les besoins auxquels il répond. p. 21.** Das Rousseau-Institut in Genf soll nicht nur der psychologischen und pädagogischen Vorbereitung der Erzieher dienen, sondern auch ein Mittelpunkt wissenschaftlicher Forschung werden. — **A. Chojecki, Comparaison de quelques processus psychiqnes dans l'hypnose et dans la veille. p. 61.** Die Hypnose hat die Tendenz, die intellektuellen Vorgänge zu verlangsamen. Das zeigt sich bei dem Nachsprechen vorgesprochener Worte, beim Memorieren sinnloser Silben sowie bei den Assoziationsreaktionen. — **Decroly et Degand, Observations relatives à l'évolution des notions de quantités continues et discontinues chez l'enfant. p. 81.** Eine Reihe von Beobachtungen über die Entwicklung des Grössen- und des Zahlbegriffes bei einem fünfjährigen Kinde. — **V. Cornetz, De la durée de la mémoire des lieux chez la fourmi „myrmecocystus calaglyphis bicolor". p. 122.** Aus den Beobachtungen des Vf.s ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit, dass die Ameisen visuelle Vorstellungen von der unmittelbaren Umgebung ihres Nestes besitzen. Es sind aber diese Vorstellungen wenig dauerhaft. — **E. Cramaussel, Le sommeil d'un petit enfant. p. 139.** Beobachtungen über den Schlaf eines Kindes während der drei ersten Vierteljahre seines Lebens. Es wird der Einfluss plötzlicher und stetiger Sinnesreize auf die Brustatmung und den Zerebralpuls registriert. Daraus ergeben sich Konsequenzen bezüglich der Empfindung, des Gedächtnisses, der Aufmerksamkeit usw. — **L. Schnyder, Le cas de Renata. p. 201.** Es wird an einem Falle von Psychoneurose, deren Entstehung, Verlauf und Heilung ausführlich geschildert werden, dargetan, dass die psychoanalytische Methode zwar einzelne Symptome der Krankheit erklären, aber ihre dauernde Grundlage nicht aufdecken kann. — **Ed. Claparède, Les chevaux savants d'Elberfeld. p. 263.** 1. Der kluge Hans und seine Nebenbuhler von Elberfeld. 2. Bericht über die Sitzungen, denen der Vf. beiwohnte. 3. Die bisher aufgestellten Thesen: Betrug, unbewusste Zeichen, Telepathie, wirkliches Denken. Die zuletzt genannte Hypothese ist die wahrscheinlichste. — **V. Henri et Larguier des Bancels, Sur l'interprétation des lois de Weber et de Jost. p. 329.** Experimente über die Lichtempfindlichkeit eines kleinen Schalentieres (Cyclops) zeigen, dass zwischen der Intensität des Lichtreizes und dem reziproken Werte der Reaktionszeit eine logarithmische Abhängigkeit besteht. Das spricht dafür, dass das Webersche Gesetz physiologisch zu erklären ist. Aehnliches gilt auch vom Jostschen Gesetze. — **M. de Maday-Hentzelt, Réflexions sur l'amour maternel. p. 343.** Bei der Mutterliebe, die im wesentlichen durchaus egoistisch ist, haben wir eine organische, symbiotische und soziale Phase zu unterscheiden. — Faits et discussions. p. 68, 310, 390. Bibliographie p. 71, 190, 315, 393.

Tome XIII (1913): J. Froment et O. Monod, Du langage articulé chez l'homme normal et chez l'aphasique. p. 1. Für das Sprechen kommen nur visuelle und auditive, aber keine motorischen Vorstellungen in Betracht. Die Sprachstörungen, welche für die sogenannte motorische Aphasie charakteristisch sind, finden ihre Erklärung in einer mangelhaften Reproduktion der auditiven Wortbilder. — **A. Descoeudres, Les enfants anormaux sont-ils amoraux? p. 21.** Intellektuell minderwertige Kinder sind durchaus nicht ohne moralische Anlagen. Sie zeigen Ordnungsliebe, Arbeitseifer, Hülfsbereitschaft, Dankbarkeit usw. — **E. Flournoy, Épilepsie émotionnelle p. 49.** — **Ed. Claparède, Existe-il des images verbo-motrices? p. 93.** Es gibt ohne Zweifel nicht nur visuelle und auditive, sondern auch motorische Wortbilder. Ohne solche Wortbilder ist das Sprechen unmöglich. Ob dieselben in einem bestimmt umschriebenen Teile der Hirnrinde lokalisiert sind, ist noch ungewiss. — **O. Decroly et J. Degand, Observations relatives du développement de la notion du temps chez une petite fille de la naissance à 5½ ans. p. 113.** Es zeigt sich, dass sich der Zeitbegriff ebenso langsam entwickelt wie der Zahlbegriff. Er ist noch bei einem Alter von 5½ Jahren auf vage Eindrücke beschränkt. — **V. Demole, Un cas de conviction spontanée. p 162.** Der Vf. hatte eines Morgens nach dem Erwachen aus dem Schlafe plötzlich die Ueberzeugung, dass einer seiner Patienten während der Nacht gestorben sei. Die Erklärung dafür findet er in einem im Unbewussten eingetretenen Assoziationsvorgang, dessen Resultat plötzlich ins Bewusstsein trat. — **J. M. Lahy, Une calculatrice-prodige. p. 209.** Die Rechenkünstlerin Uranie Diamandi hat nur mittelmässige Anlagen. Sie versteht es aber, die Zahlenreihen rhythmisch zu gliedern, und bedient sich eines „Schemas", indem sie sich die Zahlen in ihrem Gehirn in bestimmter Ordnung lokalisiert vorstellt. — **Ed. Claparède, Encore les chevaux d'Elberfeld. p. 244.** Der Vf. suchte durch neue Versuche festzustellen, ob die Pferde auch dann die richtige Antwort geben, wenn keiner der Anwesenden diese Antwort kennt. Die Versuche waren erfolglos. Neuere Veröffentlichungen über die Elberfelder Pferde werden besprochen. — **C. G. Jung, Contribution à l'étude des types psychologiques. p. 289.** Die Menschen zerfallen nach ihrer Geistesrichtung in zwei Klassen. Bei den einen ist das Interesse auf die Aussenwelt gerichtet (Extraversion), bei den anderen dem Ich zugewandt (Intraversion). Diesem Sachverhalte entspricht es, wenn James bei den Philosophen Positivisten und Ideologen, Ostwald bei den Gelehrten Romantiker und Klassiker, Worringer bei den Künstlern ein zweifaches Verhalten: Abstraktion und Einfühlung unterscheidet. — **M. Dubuisson, Les oscillations sensorielles et les variations, de leur fréquence en fonction de l'intensité de l'excitant. p. 300.** Bei konstanter Reizstärke zeigen die Empfindungen

Schwankungen der Intensität. die um so schneller erfolgen, je grösser die Reizstärke ist. Nähere Untersuchungen zeigen, dass man die Abhängigkeit der Schwingungszahl von der Reizstärke graphisch durch einen Ellipsenbogen darstellen kann. — **W. Mackenzie, Le problème du chien pensant de Mannheim. p. 312.** Mackenzie berichtet über seinen Besuch bei dem „denkenden Hunde" von Mannheim. — **J. Larguier des Bancels et Ed. Claparède, A propos du chien de Mannheim. p. 377.** Die Beobachtungen führten zu keinem entscheidenden Resultat. Das Problem bleibt ungelöst. — Faits et discussions. p. 104, 170, 285, 384. — Bibliographie p. 107, 183, 389.

Tomo XIV (1914): G. Berguer, Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse. p. 1. Darstellung der Prinzipien und Methoden der Religionspsychologie nebst ausführlicher Bibliographie. — **A. Lemaître, Personnifications agissantes chez un garçon de 15 ans. p. 92.** Der Knabe stellt sich die Ziffern als Personen vor, die während des Rechnens in die sonderbarsten Beziehungen zu einander treten. — **Ed. Claparède, Tests de développement et tests d'aptitude. p. 101.** Man muss unterscheiden zwischen den Tests, welche die Anlagen, und den Tests, welche die Entwicklungsstufe des Kindes kennzeichnen. Es darf aber diese Unterscheidung nicht willkürlich getroffen werden, wie dies von Meumann geschieht, sondern sie muss sich auf systematische Beobachtungen stützen. — **H. Lelesz, L'orientation d'esprit dans le témoignage. p. 113.** Weiterführung der Versuche Binets über die intellektuellen Typen und deren Einfluss auf die Treue der Aussage. Es werden fünf Typen unterschieden (type descriptif, superficiel, intelligent, interprétateur, ambitieux). — **Ch. Odier, A propos d'un cas de contracture hystérique. p. 158. — J. Kollarits, Observations de psychologie quotidienne. p. 225.** Wenn man an unbekannte Personen denkt, so pflegt man sich eine visuelle Vorstellung von ihnen zu machen. Wir geben Unbekannten die Züge bekannter Menschen von gleichem Berufe, Charakter, Namen usw. Aehnliches gilt von der Vorstellung unbekannter Oertlichkeiten. — **J. Kollarits, Les rêves. p. 248.** Es wird gegen Freud gezeigt, dass es eigentliche Furchtträume gibt, Träume, bei denen die Furcht die einzige bewegende Kraft ist, ohne jede Spur eines Verlangens. — **R. de Saussure, Le temps en général et le temps bergsonien en particulier. p. 277.** Mit Unrecht unterscheidet Bergson eine zweifache Art von Zeit. Es ist nicht notwendig, die Zeit durch Ortsveränderung zu messen. Der Raum ist nicht Bedingung für die Zahl. Die Zeit ist nicht heterogen. Die Zeit ist das Prinzip, das die Welt erschaffen hat und noch erschafft. — **A. Descoeudres, Couleur, forme ou nombre? p. 305.** Experimentelle Untersuchungen zeigen, wie mit wachsendem Alter in gesetzmässiger Weise die Form- und Zahlvorstellungen über die Farbenvorstellungen das Uebergewicht bekommen? —

V. Cornetz, Fourmis dans l'obscurité. p. 342. Aus den Beobachtungen des Vf.s geht hervor, dass die Ameisenart Tapinoma auch im Dunkeln die Richtung nach dem Neste findet. Es müssen die Ameisen, da sie eines äusseren Beziehungssystems nicht bedürfen, ein rein innerliches Orientierungsmittel besitzen. — **P. Bovet et S. Chryssochoos, L'appréciation „objective" de la valeur par les échelles de Thorndike. p. 365.** — **C. Huguenin, Reviviscence paradoxale. p. 379.** Die Tatsache der paradoxen Erinnerung, die durch die Versuche Huguenins aufs neue bestätigt wird, weist darauf hin, dass die Einprägung des Gedächtnisstoffes noch fortdauert, wenn der Akt des Memorierens bereits zu Ende ist. — Faits et discussions. p. 210, 297. — Bibliographie p. 108, 219, 384.

5] **Revue philosophique de la France et de l'Étranger.** Directeur: Th. Ribot. Paris, Alcan.

XXXIXe année, Nr. 1—6 (1914): E. de Roberty, Les nouveaux courants d'idées dans la sociologie contemporaine. p. 1. Zu den Soziologen der Gegenwart, die mehr oder weniger unter dem Einfluss neupositivistischer Ideen stehen, gehören in Frankreich Durckheim und Lévy-Bruhl, in Amerika Baldwin, in Deutschland W. Ostwald und G. Simmel, in Italien J. Vanni, Colajanni, F. Squillace und andere. — **Revault d'Allonnes, L'attention indirecte. p. 32.** Der Mechanismus der indirekten Aufmerksamkeit, die beim Wahrnehmen, beim Apperzipieren und beim Denken wirksam ist, wurde bisher zu wenig untersucht. Es handelt sich dabei um ein indirektes Erfassen durch Bilder, allgemeine Schemata und begriffliche Symbole. — **A. Chide, La science et le surnaturel. p. 55.** Vf. konnte während seines einwöchentlichen Aufenthaltes in Lourdes kein einziges wunderbares Ereignis feststellen. Die Feststellungen des dortigen Aerztebüros sind wissenschaftlich wertlos. — **Ch. Lalo, Le premier Congrès d'Esthetique. p. 73.** Bericht über den Verlauf des ersten Kongresses für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, der vom 6. bis 9. Oktober 1913 in Berlin stattfand. — **F. Le Dantec, Considérations sur le repos et le sommeil. p. 113.** Schlaf und Wachen sind konträr entgegengesetzte Erscheinungen, die sich in ihren Wirkungen gegenseitig neutralisieren, so wie sich die elastischen Schwingungen einer Feder in ihrem Einfluss auf die Gestalt derselben aufheben. — **N. Kostyleff, Bechterew et la psychologie de demain. p. 147.** Vf. sieht in Bechterews Werk „Psychologie objective" (Paris 1913, Alcan), worin alle psychologischen Vorgänge physiologisch erklärt werden, eine bahnbrechende Leistung. — **L. Dugas, L'humeur. Étude psychologique. p. 170.** — **A. Darbon, Hasard et déterminisme. p. 225.** Alle Versuche, die deterministische Weltauffassung mit den Grundbegriffen der Wahrscheinlichkeitslehre in Ein-

klang zu bringen, sind gescheitert. Der Zufall bedeutet einen Mangel an Finalität und eine Lücke im Determinismus. — **A. Spaier, L'image mentale d'après les expériences d'introspection. p. 283.** Aus neuen Experimenten über das Denken ergibt sich, dass die Phantasiebilder in beständigem Flusse begriffen sind und darum dem Denken in allen seinen Bewegungen folgen können. — **R. Goblot, Logique et psychologie. p. 337.** Die Logik stellt sich die Aufgabe, die Autonomie des Denkens herzustellen, d h. das Denken dem Einfluss der nicht-intellektuellen Elemente, des Gefühles und des Willens, zu entziehen. Sie fragt, wie die rein intellektuellen Elemente, nämlich die Urteile, andere Urteile bestimmen, welches die Formen einer intellektuellen Tätigkeit sind, die als dem Einfluss des Gefühles und des Willens vollständig entzogen gedacht wird. Die Logik gehört also zur Psychologie. — **A. Rey, Vers l'intuition expérimentale de l'électron. p. 352, 482.** 1. Die ersten Versuche, die Grösse der elektrischen Elementarladung direkt zu bestimmen. 2. Die direkte Bestimmung der Elementarladung durch Dampfkondensation. 3. Die Bestimmung der Elementarladung durch die positive Strahlung der radio-aktiven Substanzen. Die Erfahrung hat die Existenz der elektrischen Elementarladung ausser Zweifel gesetzt. Die positive Wissenschaft ist objektiv und realistisch und eben deshalb erklärend und rationell. — **A. Schinz, Le droit du plus fort et le droit dit naturel. p. 379.** Da es natürlich ist und also der Vernunft entspricht, dass der Stärkere den Schwächeren beherrsche, so ist es absurd, von einem Rechte des Schwächeren gegenüber dem Stärkeren zu reden. — **J. de Gaultier, Sous quelles conditions le mysticisme est légitime? p. 449.** Wissenschaftliche Erkenntnis gibt es nur für Erscheinungen. Dadurch wird die Möglichkeit einer mystischen Erkenntnis, die über die Erscheinungen hinausgeht, nicht ausgeschlossen. Die religiöse Mystik besteht in der vollständigen Bejahung des Daseins. Die Moral steht im Gegensatz zu einer solchen Bejahung, da sie das Dasein in einigen seiner Formen verurteilt. Darum besteht zwischen Moral und religiösem Gefühl ein unaufhebbarer Widerstreit. — **E. Bohn, L'activité chimique du cerveau. p. 557.** Verschiedene Erscheinungen weisen darauf hin, dass die chemischen Vorgänge im Gehirn und Nervensystem autokatalytische Prozesse sind. — **F. Paulhan, Les conditions générales de la connaissance. p. 581.** Sowie das Objekt nur durch das Subjekt erfasst wird, so kann das Subjekt nur als Objekt erfasst werden. Das Subjekt als solches können wir weder vorstellen, noch denken, noch fühlen. Damit Erkenntnis zustande komme, muss zwischen Subjekt und Objekt Harmonie bestehen. Je grösser die Aehnlichkeit beider ist, um so vollkommener ist die Erkenntnis. — **E. Brehier, La vérité spéculative. p. 611.** Der Begriff der rein spekulativen Wahrheit ist widerspruchsvoll. Sie müsste allgemein sein wie ein Begriff und zugleich individuell als

geschautes Objekt. Sie müsste zugleich den ganzen Reichtum der konkreten Bestimmungen und die Unbestimmtheit des Begriffes einschliessen. — Notes et documents p. 87. — Revue critique p. 403, 527. — Analyses et comptes rendus p. 89, 194, 312, 412, 534, 624.

6] **Rivista di Filosofia.** Organo della Società Filosofica italiana. Amministrazione: A. F. Formiggini, Genova.

Anno VI, Fasc. 3 (Maggio-Giugno 1914): B. Varisco, L'unità dello spirito, e la morale. p. 256. — A. Marucci, Di alcune moderne teorie del Concetto. p. 274. 1. Der Begriff in der Psychologie. 2. Begriff und Wort. 3. Der Begriff in der Logik. 4. Die Kategorien. — **A. Aliotta, Dalla teoria dei modelli al panlogismo. p. 310.** Kritik der Schrift „Il pensiero puro" (Turin 1913) von A. Pastore. — Rezensionen. Zeitschriftenschau. Bücherschau. Kongressberichte.

Anno VII, Fasc. 1 (Gennaio-Marzo 1915): Fatti e figure del Belgio filosofico. Das vorliegende Heft ist ganz der modernen belgischen Philosophie gewidmet. Varisco stellt (2) die Philosophie des Kardinals Mercier dar. R. Mondolfo gibt (25) eine Uebersicht über die belgischen Philosophen vom frühen Mittelalter bis auf unsere Zeit. L. Ambrosi feiert (47) die Universität Löwen und M. de Wulf. A. Pastore hebt (76) den philosophischen und poetischen Gehalt in den Werken M. Maeterlincks heraus. Z. Zini bespricht die politischen und sozialen Reformideen des Emil De Laveleye. L. Negri skizziert den Begriff der sozialen Entwicklung bei G. de Greef. — Rezensionen. Nachrichten.

7] **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.** Diretta dal Dott. Agostino Gemelli. Direzione ed Amministrazione: Milano, Via G. Mazzini, 13.

Anno VI, Nr. 6 (Dicembre 1914): Scritti vari, pubblicati in occasione del VII centenario della nascita di Ruggero Bacone. p. 471. Das vorliegende Heft ist ausschliesslich dem Gedächtnis Roger Bacons geweiht. Ein Vorwort der Redaktion (471) gibt den Zweck des Heftes an. Brusadelli behandelt (472–528) „R. Bacon in der Geschichte" nach folgenden Gesichtspunkten: R. Bacon der „Einspänner" in der Scholastik, R. Bacon und Papst Clemens IV., von Oxford nach Paris, die Atmosphäre der Pariser Universität im 13. Jahrhundert, lingua eius contra omnes, positive Tätigkeit, Ansuchen des Papstes und Antwort des Mönches, das Problem der drei Werke opus maius, minus, tertium und dessen nächstliegende Lösung, was Bacon wollte und nicht vermochte, in den Jahren 1266—1268, die offene Türe für eine zukünftige wissenschaftliche Enzyklopädie, die Ereignisse in Rom und ihr Ergebnis, die Philosophie in ihren Beziehungen zur Theologie nach Bacon, Bacon und das Problem der Uni-

versalien, Materie und Form und das Individuationsprinzip, hat Bacon die Freiheit Gottes geleugnet?, Disputationen und Verurteilungen an der Universität Paris im Jahre 1270, Reaktion des Jahres 1277, war Bacon Astrolog? oder Magier?, im Gefängnis und weshalb?, zwei Vermutungen des P. Mandonnet, die Erfindungen Bacons, Vorausschau der mannigfachen Bedeutung der experimentellen Wissenschaften in der Zukunft der Menschheit und der Kirche, Bacon und die neuen Methoden, Bacon als Vorläufer der positiven Theologie und der biblischen Studien. — Fleming untersucht (529–571), nach einer Uebersicht über das äussere Leben Bacons, Bacons Stellung zu den grossen Scholastikern seiner Zeit in Theologie, Philosophie und Wissenschaft. — Brusadelli macht das „Speculum astronomiae" und seine Zuweisung an R. Bacon durch P. Mandonnet zum Gegenstand einer kritischen Studie. — Robinson bespricht (579—584) drei englische, aus Anlass der Zentenarfeier veröffentlichte Schriften über R. Bacon.

Anno VII, Nr. 1 (Febbraio 1915): Die Redaktion (p. 1) eröffnet den Jahrgang mit einem Geleitwort. — **A. Gemelli, Leggende e pregiudizî in tema di Scolastica. p. 3.** 1. Gegenbewegungen gegen das Aufblühen der Scholastik. 2. Einfluss der geschichtlichen Studien des scholastischen Gedankens auf dessen Wertung. 3. Die „Spitzfindigkeiten" der Scholastik. 4. „Der Mangel an Wirklichkeitssinn" in der scholastischen Spekulation. 5. Der „antiwissenschaftliche" Geist der Scholastik. 6. Die scholastische Philosophie als „Dienerin der Theologie". — **G. Mattiussi, Il problema della conoscenza. p. 28.** Die Erkenntnis beginnt mit den Sinnen und führt uns zur Erfassung einer Körperwelt im Raum, zur Erkenntnis auch der übersinnlichen Wahrheiten; aber im Zeugnis der Sinne ist Subjektives und Objektives sorgsam zu scheiden, was der Verf. im einzelnen nachweist. — **E. Chiocchetti, Note di gnoseologia. p. 47.** Der Verf. eröffnet eine Reihe von Beiträgen zur Erkenntnislehre, von seinem bekannten idealistisch-neuscholastischen Standpunkte aus. Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit dem Denken. — **C. Pulcini, L'antiaristotelismo e la filosofia della natura nel seicento. p. 55.** Der Vf. beleuchtet an der Hand einer ungedruckten Handschrift des Monsignor Ciampoli (aus dem 16. Jahrhundert) in der Bibliotheca Casanatensis zu Rom den Antiaristotelismus der Renaissance in der Naturphilosophie. — Bemerkungen und Erörterungen: B. Varisco unternimmt aufs neue die Verteidigung seines philosophischen Systems von der Organizität, der Möglichkeit und dem Werte des Wissens (67). — M. Brusadelli (77) legt einige Reflexionen über die „De docta ignorantia" des Kardinals Nikolaus von Cues vor. — D. Lanna (85) bespricht das Buch „La religione nella vita della spirito" (Firenze 1914) von E. P. Lamanna nach seiner religionspsychologischen Seite. — Rezensionen. — Neuerscheinungen. — Zeitschriftenschau. — Der

Krieg und die Philosophie. — Nekrologe über Ch. Huit und N. Calderoni. — Inhaltsverzeichnis des Jahrgangs 1914.

Anno VII, Nr. 2 (Aprile 1915): R. Bizzarri, D'una nuova concezione d'estetica. p. 113. Ablehnende Kritik des Begriffes der Aesthetik bei Croce. — **A. Gemelli, Henri Bergson e la Neoscolastica italiana. p. 126.** Im Anschluss an das Werk Olgiatis über die Philosophie Bergsons (Turin 1914) kennzeichnet der Verf. die zwei Hauptrichtungen der italienischen Neuscholastik in Hinsicht auf die Erkenntnislehre, die sich an die Namen Olgiati und Chiocchetti knüpfen. — **M. Billia, Le ceneri di Lovanio e la filosofia di Tamerlano. p. 142.** Der Verf. „beweist" nichts Geringeres, als dass es ein Vorurteil ist, den Preussen für einen Menschen zu halten, dass die Deutschen überhaupt nicht philosophieren können, dass ihnen Bildung, Kultur und Menschlichkeit völlig abgehen, dass Belgien und Italien die Menschheit retten müssen. Die Redaktion will sich, in einer Nachschrift, mit diesen Darlegungen nicht identifizieren. (Unseres Erachtens gehören solche Tollheiten nicht in eine wissenschaftliche philosophische Zeitschrift.) — **E. Chiocchetti, Note di gnoseologia. p. 159.** 2. Der Akt der Abstraktion. I. Der Synthesismus des Seins. — **A. Fraticelli, La filosofia della guerra in G. de Maistre. p. 167.** Nach de Maistre ist der Krieg etwas Unmenschliches, nichts Menschliches d. h. durch menschliche Ursachen Erklärbares, er ist etwas Göttliches, oder besser Geheimnisvolles; er ist etwas Sittliches, denn er erzieht zu Soldatentugenden; er ist etwas Normatives. Der Verf. unterzieht diese merkwürdigen Auffassungen einer wenngleich wohlwollenden, doch ablehnenden Kritik. — **L. Botti, In tema di infinito. S. 186.** Ueber einige Beziehungen zwischen „mathematischer Philosophie und Psychologie". — Bemerkungen und Erörterungen: A. Cuschieri (208) wendet sich gegen Variscos Auffassungen von der Einheit, Möglichkeit und dem Werte des Wissens. — E. Chiocchetti (214) legt eine Anzahl kritischer Beanstandungen der Rosminianischen Erkenntnislehre vor im Anschluss an das Werk „Saggio su Rosmini — Il mondo delle idee" von G. Capone Braga (Mailand 1914); er schliesst: „am Unterbau der Rosminianischen Gnoseologie steht eine unzurückführbare Dualität von Tätigkeiten: Intuition oder Intellekt und Gefühl (sentimento), und eine gleichfalls unzurückführbare Dualität von Zielpunkten: Ideales und Reales, die, vom Subjekt geeint-geschieden, gesammelt werden in der intellektiven Perzeption" (222). — Rezensionen. — Nachrichten.

Miszellen und Nachrichten.

„**Die Theosophische Reform**“ von H. Rudolph[1]) betitelt sich das 19. Heft der „Theosophischen Bausteine zur Förderung der theosophischen Kultur“ und stellt seinerseits einen Abdruck aus der Theosophischen Kultur, Monatsschrift zur Entwicklung und Pflege der höheren Seelen- und Geisteskräfte, herausgegeben von der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland, dar. Das Schriftchen führt das Motto: „Die Theosophie ist das Heil der Welt“ und beginnt mit der sehr richtigen Bemerkung: „Der Weltkrieg und seine barbarische Kriegführung haben auch denen, die es nicht wussten, den Beweis erbracht, dass den grossen Fortschritten der physischen und intellektuellen Kultur gegenüber die sittliche und religiöse Kultur der christlichen, insbesondere europäischen Völker weit zurückgeblieben ist“.

Aber die Begründung des Theosophen schlägt ganz neben hin. „Wir werden in unseren jetzigen Ausführungen den Grund für dieses Zurückbleiben zu nennen haben. Es werden Stimmen laut, die von einem grossen Misserfolg der sogenannten christlichen Erziehung der europäischen Völker, von einem Bankerott des ‚Christentums‘ sprechen“.

Die entsetzliche Barbarei des jetzigen Weltkrieges hat für jeden, der sehen will, ihren Grund in der Abwendung vom Christentum; die moderne Welt erstrebt mit allen Kräften eine von Gott losgelöste Kultur und preist in vollsten Tönen den Hochstand dieser Kultur. Wie ein Donnerschlag fiel in diesen Lobgesang die Niedertracht, die der jetzige Krieg geoffenbart. Er zeigt, was der erbärmliche Mensch, der der Quell und Gipfelpunkt der Entwicklung sein soll, aus sich ist, und gerade die Theosophie treibt diese Vergötterung auf die Spitze, lediglich vom Menschen soll sein Heil kommen.

„Die Theosophische Reform zeigt denen, die der Krücke entwachsen sind, jene einzige, wahre Hülfe, die in jedem Menschen selbst ruht und von ihm nur herausgeholt zu werden braucht“. „Das ist das Unglück der Menschen, dass sie, wie sie die Schuld an ihrem Elende in ihrer Umgebung suchen, auch die Hülfe von aussen erwarten“. „Die Erlösung vom menschlichen Elend kann nur die Theosophische Reform bringen, welche die Wurzel des Giftbaums ausreisst und die Quelle des Brunnens verstopft. Wenn alle Verbrechen aus der Unwissenheit und Nichterkenntnis der Wahr-

[1]) Leipzig 1915.

heit entsprangen, so können sie nur durch Wissen und Erkenntnis der Wahrheit dauernd vernichtet werden . . . Die Theosophische Weltanschauung ist der sicherste Wegweiser zur Selbsterkenntnis der Wahrheit, die im Menschen selbst ihre Quelle hat. Darum ist die Theosophische Reform, welche die Ursache alles Leides zerstört, die Erlöserin von allem Leid und die eine, universelle Reform der Welt".

Glücklich die Menschheit, welche mit dieser Reform beglückt worden ist. Da lohnt es sich doch der Mühe, sie etwas näher kennen zu lernen. Der Verf. führt sie auf acht Hauptsätze zurück.

„I. Die Theosophische Reform ist nicht eine der vielen dogmatischen Reformen, sondern die eine, dogmenfreie Reform, die Mutter, in welcher jene ihren Ursprung haben".

„II. Die Theosophische Reform ist der Glaube an die göttliche Natur des Menschen und des Weltalls".

„III. Die Theosophische Reform ist ferner der Glaube an die sittliche, gerechte Weltordnung (Karma)".

„IV. Die Theosophische Reform ist die Entwicklung des Menschen zum Gottmenschen (Christus)".

„V. Die Theosophische Reform ist ferner die Versöhnung der Rassen, Völker und Religionen".

„VI. Die Theosophische Reform ist die Freiheit des Glaubens und des Gewissens".

„VII. Die Theosophische Reform ist ferner die Religion der Wahrheit und der Pflicht, eine Reform der Gesinnung".

„VIII. Die Theosophische Reform schliesst alle sozialen, politischen und religiösen Reformen ein".

Doch die Reform bringt nicht nur der Seele, sondern auch dem Körper Erlösung, die von der medizinischen Wissenschaft, die den Menschen arg misshandelt. „Die medizinische Orthodoxie beherrscht, wie im Mittelalter die kirchliche, gegenwärtig das gesamte Staats- und Gesellschaftsleben . . . der Fortschritt dieser Wissenschaft, wenn man von einem solchen überhaupt reden darf, geht über Leichen". Die Theosophische Reform wird den Alkoholgenuss und das Fleischessen verbannen. „Fleisch- und Alkoholgenuss sind Formen des modernen Aberglaubens, die sich gegenseitig bedingen. Die spätere (sechste) Rasse wird vollständig vegetarisch leben und auf die jetzt lebenden Kulturvölker herabblicken, wie diese auf die wilden Völker; denn das Fleischessen ist eine barbarische Sitte".

Für diese Prahlereien der Theosophischen Reform werden unsere Religionsphilosophen von Fach nur ein mitleidiges Lächeln haben; aber jene sagen nur plump heraus, was im Grunde auch sie erstreben, eine Religion ohne Gott, eine auf den Menschen und aus dem Menschen heraus gewonnene Religion. Darauf geht ja die jetzt so emsig betriebene moderne Religionspsychologie hinaus.

In der neuesten Schrift „Das Leben nach dem Tode“ kommt der Vf. zu folgender Eschatologie:

1. Der Tod ist nicht das Ende und die Vernichtung der menschlichen Seele, sondern ein Wechsel des Bewusstseins und der Hüllen und der Uebergang in die jenseitigen Welten.
2. Der Tod ist keine Trennung von denen, die wir lieben.
3. Nach dem Tode gibt es (mit wenig Ausnahmen) keine Leiden! keine Hölle! keine ewige Verdammnis! weder Lohn noch Strafe, sondern Freude und Wonne.
4. Nach dem Tode gibt es keine Entwicklung und Veränderung des Charakters, wohl aber eine Verarbeitung und Befestigung der auf Erden gemachten Erfahrungen.
5. Der irdische Tod ist kein Sprung in die Vollkommenheit und keine endgültige Erlösung vom Dasein.
6. Das Leben nach dem Tode ist das allmähliche Zurückziehen der Seele in ihre eigene Welt der Ideale.
7. Das Leben nach dem Tode ist ein Ausruhen der Seele und ein Auswirken der auf Erden betätigten Kräfte.
8. Wir sollen die Toten nicht auf die Erde zurückrufen, sondern uns zu ihnen erheben.
9. Das Leben nach dem Tode ist die Vorbereitung auf ein neues Erdenleben.
10. Das Leben auf Erden ist der allmähliche Aufstieg des Menschen zur Vollkommenheit des Christus, welche durch die Erweiterung des Bewusstseins infolge Betätigung der selbstlosen Liebe erlangt wird.

So führt regelmässig der Unglaube zum Aberglauben!

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
28. Band. 4. Heft.

Martin Deutinger als Vorläufer der Wertphilosophie.

Von Adolf Dyroff in Bonn.

Die Geschichte der Philosophie gibt mehr als die Geschichte anderer Wissenschaften Aufschluss in der Frage, wie Gedankengebilde entstehen, wie sie von Späteren aufgenommen werden, wie sie Um- und Weiterbildung finden. Auch die Fortpflanzung von Systemen und Theorien geht wie ihre erste Entstehung unter den verschiedensten Umständen und in den mannigfachsten Formen vor sich: der eine übernimmt eine Philosophie, weil sie Mode ist, der andere, weil sich ein Geschäft damit machen lässt, der dritte, um den Laien Verblüffendes oder Imponierendes zu sagen, ein vierter meint, man müsse sich an eine bestimmte Richtung unter allen Umständen anschliessen. Vertreter von Sonderwissenschaften kommen, wenn sie nicht eben philosophiescheu sind, nicht selten zur Erkenntnis, dass doch über gewisse letzte Voraussetzungen ihres Fachs eine höhere Besinnung unumgänglich ist, sie mustern die Systeme ihrer Zeit oder auch frühere und behalten das für ihren Zweck scheinbar Beste oder sie prüfen alles und behalten den Synkretismus. Andere schlagen ein tieferes Verfahren ein, und nicht immer muss treue Aufnahme eines von andern ersonnenen Systems auf geistiger Unselbständigkeit beruhen. Wie in der Mathematik die „sklavische" Uebernahme eines Lehrsatzes und Beweises selbstverständlich ist von seiten dessen, der sich mit ihrer Wahrheit durchdrungen hat, so muss es beim jungen Philosophen sein, der es vermochte, sich einen fremden Gedankengang ganz zu eigen zu machen. All solche Verhältnisse von Denker zu Denker bleiben ausser Betracht, wenn man einen älteren Forscher als „Vorläufer" eines späteren bezeichnet.

Ein Vergleich zwischen zwei Gedankenbauten nach ihrer systematischen und historischen Genesis ist immer anregend und zum mindesten geeignet, Missverständnisse und schiefe Analogien zu berichtigen. Aber zumeist stellen sich sogar geschichtliche Zusammenhänge heraus, die, von dem der gewöhnlichen Abhängigkeit abweichend, darauf beruhen, dass zwei völlig verschiedene, an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten ausgebildete Menschen, doch von gleichen oder ähnlichen Prämissen, Interessen und Gesichtspunkten ausgehen und so unabhängig von einander, aber abhängig von gemeinsamen Vorfahren, zu gleichen Ableitungen oder verwandter Stellungnahme gelangen.

In der hier angedeuteten allgemeinen Bedeutung des Wortes „Vorläufer" sollen die folgenden Zeilen einen Mann ins Auge fassen, dessen fünfzigjährigen Todestag seine noch lebenden wenigen Anhänger und Verehrer am 8. September des vorigen Jahres in stiller Ergriffenheit begingen, und dessen hundertjähriger Geburtstag (24. März 1815) nun unter dem hallenden Lärm und den stürmenden Sorgen des Weltkriegs ohne den erhebenden Klang einer Gedächtnisfeier stumm und schüchtern an uns vorüberglitt.

I.

Eine vorurteilsfreie Würdigung der Leistungen Martin Deutingers würde zu dem Ergebnis kommen müssen, dass er, der einem Kopfe wie Döllinger so viel sein und bedeuten konnte [1]), der vornehmste und eigenartigste Schellingianer älteren Stiles war.

Als freierer Schellingianer, nicht als Schüler Schellings im strengen Sinne, ist Martin Deutinger anzusprechen. Wohl hörte der junge Theologe, der in seiner inneren Gehaltenheit, in der sprühenden Laune seiner Einfälle, wie in der Tiefe des Gemüts den Oberbayern nicht verleugnen kann, Schelling selbst, aber erst als reiferer Geist und neben Görres und Franz Baader, die ihn persönlich entschiedener zu fassen wussten [2]). Wohl war es ein Schellingschüler, Hubert Beckers, der den ersten Funken idealistischer Philosophie in die Seele des Siebenzehnjährigen warf, aber Beckers, der „letzte" Schellingianer, wie er sich selbst gerne nannte, war als allzu getreuer Schildknappe seines Meisters kaum imstande, der wahre Lehrer des genialen Vorwärtsdrängers, des Liebhabers der Mathematik, der Botanik, kurz aller Naturwissenschaften, zu werden. In der Tat urteilt Deutinger, so oft sich die schickliche Gelegenheit dazu ergibt, über Schellings Lehren so wie einer, der sich im Vollbesitz einer eigenen Anschauung der philosophischen Wahrheit weiss, am bestimmtesten vielleicht in einem für seine Zeit wirklich hervorragenden Werke: „Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft" (1857). Eine einheitliche Synthese nach Schellings Voraussetzung zu erreichen, so hören wir da, sei eine „primitive Unmöglichkeit", weil schon die Thesis an einem unlösbaren Widerspruch leide, insofern der Begriff der Polarität und der des Prozesses sich gegenseitig ausschliessen müssen [3]). Auch Schellings neuestes System der Philosophie — der offenbar wohlunterrichtete

[1]) Sie waren beide katholische Priester. Aber man darf auch Deutinger nicht als Theologen im strengeren Sinne rechnen. Selbst seine scheinbar theologischen Arbeiten, ideenreich wie alle seine Schriften, sind eigentlich philosophische Leistungen, auch „Das Reich Gottes" (1862).

[2]) S. Lorenz Kastner, Martin Deutingers Leben und Schriften (München 1875) S. 6. Diese ausgezeichnete Schrift des jetzt einzigen unmittelbaren Deutingerschülers dient mir für das Biographische wie für vieles Sachliche als Quelle.

[3]) A. a. O. 167.

Kenner der späteren Anschauungen Schellings unterscheidet nur zwei Formen der Lehre — findet Deutingers Gnade nicht, obwohl der Jüngere einem Geiste von dieser philosophischen Gewandtheit und Kraft wohl zutraute, dass er in der Bekämpfung des alle Individualität und Freiheit misskennenden Hegeltums Grosses geleistet habe[1]); betrachte man, wie man „bei der fast lyrischen Darstellungsweise" Schellings wohl müsse, das Ganze des Systems und lasse die vielen, schwer deutbaren Einzelheiten beiseite, so komme ein doppelter Dualismus zum Vorschein, ein Widerspruch zwischen Wille und Vernunft und ein Widerspruch zwischen Vernunft und Sein als Prinzipien. Vor allem rügt Deutinger, dass sein gewaltiger Vorgänger das Prinzip des freien Willens, auf das er hinwies, nicht als wirkliches Erkenntnisprinzip vollständig erkannte[2]) und so der prinzipiellen Bedeutung des Willens überhaupt nicht gerecht wurde[3]). Und dennoch wurzelt das ganze Denken des bayrischen Philosophen wesentlich in gewissen Schellingschen Grundüberzeugungen[4]).

Görres' Einfluss tritt ohnehin fast ganz in den Hintergrund[5]); das wenig originelle und kaum innerlich, geschweige denn formell geordnete Ideengewebe, das sich über dessen Schriften und Vorlesungen hinbreitete, konnte dem Schüler trotz aller Begeisterung für die mystischen Studien des grossen Koblenzers keine gediegene Grundlage des philosophischen Denkens gewähren, der Name des ehrwürdigen Politikers und hinreissenden Propheten deutscher Literatur prangt im „Prinzip der neueren Philosophie" nirgendwo als Ueberschrift eines Kapitels, ein Beweis, dass Deutinger ihn nicht als Zunftgenossen von Rang einschätzte.

Aber auch Baader[6]) ist für seinen Bewunderer nicht von der massgebenden Bedeutung geworden, wie der engere persönliche Anschluss hätte erwarten lassen. Ein Vorwurf, den des Theosophen eigener Schwiegersohn, der philosophierende Philologe E. von Lasaulx, einmal aussprach, kleidet sich dem bedächtigeren Deutinger in die Form, dem erfindungsreichsten aller deutschen Philosophen sei es trotz des Reichtums und Tiefsinns seiner Gedanken nicht gelungen, eine befriedigende christliche Philosophie ins Leben zu rufen, da ihm bei aller geistigen Ueberlegenheit doch stets die wissenschaftliche Form und Methode fehlte, die in der Philosophie gerade die Hauptsache sei[7]). In einem höchst beachtenswerten Doppelvergleiche

---

[1]) „Das Prinzip" usw. 251 ff.

[2]) S. 293.

[3]) S. 290 f.

[4]) Nur so lässt sichs psychologisch erklären, dass Deutinger bei jeder Gelegenheit von Schellings Natur- oder seiner Identitätsphilosophie redet, wie z. B. in der Schrift „Der gegenwärtige Zustand" S. 41.

[5]) Es ist wesentlich Görres' Mystik, die Deutinger schätzt; und zwar schon um 1840 (Kastner S. 20 Anm.).

[6]) S. Kastner S. 676 f., 687 ff.

[7]) Prinzip 329 f., 362 f., 369.

Baaders mit Böhme und Hamann enthüllt sich uns ein Zug in der Natur Deutingers, der uns veranlassen muss, ihn näher zu Schelling hinzustellen. Er meint, Baader fehle die religiöse Wärme und Innigkeit der lebendigen Unmittelbarkeit Hamanns[1]) und die Gleichmässigkeit und Selbständigkeit der Durchbildung des inneren Schauens, das Boehme eigen sei[2]). Da Baader das objektive und positive Offenbarungsprinzip einseitig hervorhebt, nimmt sich Deutinger des von jenem vernachlässigten negativen und subjektiven natürlichen Prinzips um so lebendiger an[3]). So muss er sich, obwohl er erst in dem positiven Prinzip seines Landsmannes die Ueberwindung des Dualismus erblickt, „an dem die Philosophie seit Cartesius laborierte“[4]), und „der Lehre vom uranfänglichen ewigen Leben“ als einer Form der göttlichen Selbstentfaltung mehr Liebe entgegenbringt als dem Schellingschen Begriff des Naturprozesses[5]), dennoch als Philosoph enger mit Schelling verbunden fühlen. Baaders „Ternar“ empfängt aus gleichem Grunde einen ganz andern Inhalt als bei dem Vorbild, wie vor allem sein Vergleich zwischen der Hegelschen und der Baaderschen „Trilogie“ ergibt; die Dreieinheit müsse dialektisch durchgebildet, zum bewussten Prinzip der Erkenntnis gemacht werden, damit eine wissenschaftliche Methode der Philosophie entstehe[6]).

Bestätigt wird unsere Meinung von dem engeren Zusammengehen Deutingers mit Schelling durch einen Blick auf einen wahren Schellingianer, den Schweizer Charles Secrétan. Dieser besonders durch Renouvier in Frankreich eingeführte und dort vielverehrte[7]) Denker ist eine ganz merkwürdige Parallele zu unserem Bayern[8]).

Beide hören bei Schelling so ziemlich zu gleicher Zeit in München. November 1833 war Deutinger dorthin gereist, um von dem bewunderten Philosophen der Freiheit selbst, und zwar bis 1835 (oder gar bis November 1836), zu lernen[9]); Oktober 1835 traf Secrétan in der Isarstadt ein, um sie ebenfalls 1836 wieder zu verlassen[10]). Das

[1]) Ueber frühzeitige Lektüre Hamanns durch Deutinger s. Kastner S. 672, 678.

[2]) S. 340 im „Prinzip“.

[3]) Ebenda 346 ff., 360 ff., 369.

[4]) Ebenda 365.

[5]) Ebenda 366.

[6]) Prinzip 369.

[7]) S. E. Boutroux in Revue de métaphysique et de morale III (1895) 259 f. Selbst James hielt Secrétan der Beachtung wert.

[8]) Die allgemeine Tatsache war der überraschende Nebenerfolg eines kurzen Vortrags, den ich vor wenigen Jahren einem jüngeren französischen Philosophen aus Delbos' und Boutroux' Schule (Edouard Coutan) über Deutingers Lehren hielt.

[9]) Kastner a. a. O. 6.

[10]) L. Secrétan, Charles Secrétan, sa vie et son oeuvre (Lausanne 1911) 82 ff.

Zentrum der Philosophie Secrétans ist bekanntlich seine Freiheitslehre, die zuerst in die Form von Vorlesungen an der Universität Lausanne gegossen wurde [1]). Da sich Deutinger 1835—1836 als Alumnus im Georgianum, dem Münchener Priesterseminar seiner Erzdiözese, aufhielt, ist es nicht wahrscheinlich, dass sich der protestantische Schweizer und der katholische Bayer damals näher, wenn überhaupt, kennen lernten. Die „Philosophie der Freiheit", die in ihren Grundgedanken mindestens seit 1840 sich anbahnte [2]), las Secrétan zum ersten Male 1845, dann wieder 1847; die erste Veröffentlichung erfolgte 1849 (bei Hachette in Paris), die zweite begann 1866, zwei Jahre nach Deutingers Tode. Dass Secrétan von den Ideen seines Mitschülers genauere Kunde erhielt, ist trotz seiner Verehelichung mit einer katholischen Augsburgerin und der dadurch hervorgerufenen steten Berührung mit Bayern [3]) nicht glaublich. Denn, um von inneren Gründen abzusehen, gelang es Deutinger selbst in seiner späteren Zeit nicht, mit seinen Schriften in Bayern durchzudringen [4]); die erste einer grösseren Oeffentlichkeit zugängliche Skizzierung seiner eigenen Gedanken in der „Propädeutik des philosophischen Studiums" erschien 1843, zu einer Zeit, in der Secrétan seiner neuen Theorie innerlich sicherlich schon habhaft geworden war, Deutingers grössere [5]) Moralphilosophie erst 1849, also im gleichen Jahre, in dem der kommende Philosoph von Lausanne seine „Philosophie der Freiheit" schon gedruckt sehen durfte. Dass Deutinger etwa seine Arbeiten dem Mitschüler zuschickte oder mit ihm in Briefverkehr stand, davon verraten weder der so offene [6]) Schweizer selbst noch seine eigene Biographie noch die des Bayern das Geringste. Das fällt um so stärker ins Gewicht, als Secrétan in einem Briefe an Renouvier berichtet, dass er Baa-

[1]) Vgl. zum folgenden den Bericht Philippe Bridels in der Biographie der Tochter Secrétans S. 231 ff.

[2]) Bridel a. a. O. 240.

[3]) Biographie 166 ff.

[4]) Secrétan stand der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" (Biographie 230), Deutinger der „Augsburger Postzeitung" (Kastner) nahe.

[5]) Deutingers kleiner Grundriss v. Jahre 1847 war nur für den Gebrauch seiner Zuhörer bestimmt.

[6]) Secrétan (La philosophie de la liberté 1849, I S. VII) beansprucht für sein System nur die Art von Originalität, die man von der Philosophie verlangen kann, d. h. die unabhängige Entwicklung eines Gedankens, dessen Elemente sich in der Geschichte verstreut finden. Er spricht dort von einer Menge von Namen derer, denen er seine Theorie zu danken hat. Darum durfte er Deutingers Name nicht übergehen, wenn er ihn kannte. Als seine hauptsächlichen Meister nannte Secrétan Skotus, Descartes, Kant, Schelling für das Sachliche; für das Historische dienten ihm J. E. Erdmann und M. Braniss neben den Vorlesungen Schellings. Um so mehr Eindruck macht sein Einspruch gegen die „Perfidie" de Saissets und Edmond Scherers, die ihn kurzer Hand als Schellingianer abstempeln wollten (Correspondance de Renouvier etc. S. 26), und die Klage über Zurücksetzung durch Ravaisson, den er zuerst bei Schelling und dann noch anderwärts getroffen (ebenda S. 27: 15. VII 1869).

ders [1]) Vorlesungen gehört habe, und selbst Krauses gedenkt [2]), und als Bridel, der Secrétan so gut kennt, die „interessanten Berührungen" zwischen der „christlichen Philosophie" der Freiheit und der Anton Günthers hervorhebt, von Deutinger hingegen schweigt, der Secrétan doch näher steht [3]).

Die angeführten äusseren Gründe sprechen neben gewissen inneren auch gegen jede Annahme einer umgekehrten Abhängigkeit. Mindestens seit 1840 lassen sich bei Deutinger die später noch zu besprechenden Grundrichtungen des Denkens aufspüren, und lässt sich ihr stetiges Ausreifen Schritt für Schritt verfolgen [4]).

Und nun vergleiche man einige Leitsätze der Lehre Secrétans [5]) mit entsprechenden Deutingers: Die Philosophie ist für Secrétan „die Wissenschaft von den Dingen aus ihrem Prinzip" [6]); Deutinger behauptet, die Philosophie wolle nichts anderes wissen als die anderen Wissenschaften auch, aber sie wolle alles anders wissen als die übrigen Wissenschaften; sie müsse über den Grund des Wissens, und nicht bloss über den Inhalt Bescheid geben, sie wolle nicht bloss wissen, was von einem Objekte überhaupt zu sagen ist, sondern warum ein Objekt von dem denkenden und erkennenden Subjekte gerade so und nicht anders betrachtet und gedacht werden muss [7]). Die Formel, die der Münchener Schellingianer Wilhelm Rosenkrantz für die gleiche Sache fand, ist geeignet, das Gemeinsame in der Anschauung beider Männer noch deutlicher zu bezeichnen; er nennt die Philosophie „die Wissenschaft des Wissens

[1]) Durch Baaders Vermittlung haben wohl beide den Terminus „Ternar" der älteren Theosophen erhalten. Für Secrétan so z. B. II 173; bei Deutinger steht der Ausdruck überaus oft.

[2]) Correspondance de Renouvier et Secrétan (Paris 1910) 6 (5. XII 1868). Ebenda S. 47 erwähnt er Gratry als seinen Freund.

[3]) Trotzdem wir von Schelling viele spätere Verlautbarungen besitzen, sind die übereinstimmenden Angaben Deutingers und Secrétans über ihres Meisters „neueste Philosophie" (Secr. z. B. I 35, 248 ff., Deutinger „Prinzip" S. 251 ff., „Der gegenwärtige Zustand" S. 77, 79) nicht zu verachten; sie geben uns die lebendigen Gedanken Schellings. Aus ihnen könnte man im Zusammenhalt mit den Lehren Beckers', Senglers u. a. auch, ohne dass wir weitere hätten, die Philosophie rekonstruieren, die Schelling um 1830 -1835 vortrug. Man muss damit nur die Anfänge zur Philosophie der Offenbarung (s. Vorrede dazu Sämtl. Werke II 3) aus dem Beginn der zwanziger Jahre d. h. doch wohl den Vortrag „über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" v. J. 1821 u. a. vergleichen, um zu erkennen, wie sich Schelling von 1820—1830 entwickelte. A er die Rekonstruktion hätte auch methodologischen Wert. Sie ergäbe z. B. für den Versuch, die Lehre des Sokrates aus den Uebereinstimmungen zwischen allen seinen Schülern wiederherzustellen, eine gut begründete Analogie.

[4]) S. Kastner 18 ff., 671 ff.

[5]) Die Schrift „Le principe de la morale (10. Ausgabe 1893), die von der Philosophie de la liberté durch den Einfluss Renouviers getrennt ist, muss hier beiseite bleiben.

[6]) Vgl. Biographie 236.

[7]) Prinzip 338.

und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft“ [1]).

Das Verhältnis zwischen Moralphilosophie und Metaphysik denken sich beide scheinbar verschieden; Secrétan bezeichnet die erstere als blosses „Korrelat“ der letzteren [2]), wozu sich Deutinger niemals verstehen würde. Aber das ist auch nur Schein. Secrétan [3]) macht das bezeichnende Eingeständnis, seine „erscheinende“ (apparent) Methode, die dialektische Entwicklung eines allgemeinen und notwendigen Gedankens, erkläre sich aus seiner „deutschen philosophischen Erziehung“; seine persönliche Neigung, die ihren entsprechenden Ausdruck noch nicht gefunden habe und vielleicht nie finden werde, würde eher dahin gehen, die Metaphysik (den Glauben) von der Ethik abzuleiten, die Postulate der praktischen Vernunft zu vervollständigen, zu berichtigen, zu entfalten oder alles in den Indikativ zu setzen, was die „Hoheit“ (souveraineté) des Imperativs einschliesse. So gipfelt für Secrétan die Philosophie in der Ethik [4]), wie für Deutinger, der im (sittlichen) „Tun“ das umfassendste menschliche Grundvermögen der Seele, in der Moralphilosophie den abschliessenden Teil der Philosophie erblickt [5]).

Mit viel grösserer Offenheit als Schelling selbst bekennen sich Secrétan und Deutinger gleichmässig zu einer christlichen Philosophie. Diese ihre Absicht liegt so ausdrücklich an leicht zugänglichen Stellen vor, dass Belege dafür die Tatsache eher abschwächen, als heben würden. Dass Baader und Schelling zusammen den Anstoss dazu gaben oder doch in der Seele der zwei jungen Denker bereitliegende Tendenzen völlig verfestigten, soll nicht in Abrede gestellt werden. Die Persönlichkeit Gottes, die Dreieinheitsidee, die Tatsache der Erlösung [6]) in schlichterer Weise und ohne Seitenblicke auf nichtchristliche Mythologie und Mysterien [7]) fasslich, wenn auch nicht begreiflich zu machen, ist augenscheinlich das gleiche Bestreben der Schulgenossen. Man war von der Romantik doch schon merklich abgekommen und liebte mehr das helle natürliche Gotteslicht in den Kirchen statt des mystischen Helldunkels der Schlegel-Schellingschen Kreise, das sich mit den gebrochenen Lichtern der gemalten Fenster zu reizvollem, aber aufreizendem Spiele mischte. So zieht sich durch beide Systeme dieselbe freiere, wenn auch nüchternere Grundstimmung, die bei Secrétan mehr durch seine mit

[1]) Dies der Titel seiner Philosophie (1866). Die Formel „Wissenschaft des Wissens“ begegnet auch bei Deutinger selbst.

[2]) Bridel a. a. O. 235.

[3]) Correspondance de Renouvier et Secrétan 6 (5. XII 1868).

[4]) S. Bridel a. a. O. 234 ff.

[5]) S. z. B. Propädeutik 55—62.

[6]) Für Baader s. das Namen- und Sachregister, für Schelling Sämtliche Werke II 3 z. B. S. 338 f. (Dreieinheitsgedanke), für Secrétan II 34 ff., 171—176 usw., für Deutinger z. B. „Der gegenwärtige Zustand“ 81.

[7]) Für Deutinger s. „Der gegenwärtige Zustand“ 190.

dem Freunde Karl Schimper gepflegte Naturforschung, bei Deutinger mehr durch seine kulturwissenschaftliche und mathematisierende Richtung verstärkt ist.

Die auffallendste, wenn auch nicht wichtigste Gemeinschaft zwischen Deutinger und Secrétan besteht durch die Stellung und die Wirksamkeit, die das Ideal der Liebe in ihren Deduktionen gewinnt. Verfolgt man die schicksalsreichen Wandlungen, die dieser Begriff seit Platons mehrfachen Auffassungen des „Eros" über des Aristoteles' folgenschwere Umbildung zur kosmisch bewegenden Liebe (φιλία) hinweg sich in den Händen der verschiedensten Philosophen, materialistischer sowohl wie mystischer, gefallen lassen musste[1]), so wird es nicht schwer halten, zu sehen, wie nahe gerade hier die Schüler Baaders und Schellings zusammenrücken. Von Schillers kosmischer Bindegewalt wie von Friedrich Schlegels[2]) phantasiegetragener Grundlage des sittlichen Lebens, das eben in der liebenden (im Gegensatz zu dem „Bewusstsein" der zentralen denkenden) Seele seinen Mittelpunkt hat, ist die Liebe bei Deutinger und Secrétan gleichweit entfernt. Die Liebe ist die vollkommene Offenbarung der Freiheit, lehrt Secrétan[3]); die absolute Freiheit, dieses eine unbegreifliche Prinzip jeder Existenz, offenbart sich als absolute Freiheit im Universum oder der Totalität der endlichen von uns empirisch erkannten Existenzen („Welt") in der Form einer Schöpfung, die als Produktion eines freien intelligenten Willens notwendig ein Motiv hat, und dies Motiv kann nur die Liebe sein, insofern „Liebe" so viel bedeutet wie Wollen eines anderen Seins um dieses anderen Seins selbst willen. Jedes andere Motiv, wie Gehorsam gegen eine Pflicht oder die Absicht, seine moralische Natur zu realisieren, überhaupt jede menschlich gedachte Rücksicht auf Pflicht oder Bedürfnis sind des vollkommenen absoluten Seins, das in dem Genuss seiner Seligkeit seine Fülle (plénitude) fühlt, unwürdig, weil seinem Wesen ganz und gar widersprechend[4]). Secrétan schätzt diesen Gedanken als die wichtigste Verlautbarung seines Systems ein[5]). In dem für uns hier Wesentlichen denkt Deutinger[6]) nicht anders. Auch für ihn ist Gott zuerst ein freies persönliches Wesen, ewiger, freier Wille. Denken wir uns das göttliche Wesen in menschlicher Weise, so geraten wir in eine Reihe unlöslicher Widersprüche. Freiheit kann nie ganz zu einem Wissen von zwingender Evidenz gebracht

---

[1]) Ueber die „erotische Philosophie" der Spanier, vor allem über die Cants d'Amor des Ausias March (Barcelona 1864) künftig einmal an anderer Stelle.

[2]) Philosophie des Lebens (Wien 1828) 31 ff., 43 ff., 51 ff.

[3]) Philos. de la liberté (1849) I p. VIII.

[4]) Philos. de la liberté (1849) II 14—25.

[5]) Ebenda I p. VIII.

[6]) S. Neudecker in Renaissance VIII (1907) 9 ff., Prinzip (1857) 453, 460 f., 462, 465. Populär schon in den „Bildern des Geistes" (v. J. 1846) 305 ff.

werden[1]); Gott erzeugt von Ewigkeit her durch die Freiheit und Vollkommenheit seines Willens einen anderen Willen und gibt diesem seinen eigenen Willen ganz und gar hin. Damit ist der Begriff der göttlichen Liebe eingeführt[2]). Nicht seine Macht hat Gott bei der Schöpfung unbeschränkt[3]) walten lassen, sondern seine Liebe sollte bei jeder Wirkung und jedem Werke offenbar werden. Der einzig denkbare Grund der Schöpfung ist die Liebe, der Gott allein entsprechende Zweck[4]). Wer behauptet, in der Erlösung habe sich Gott zu den Bedürfnissen der Geschöpfe herabgelassen, verkennt das Wesen der göttlichen Liebe, die frei in ihren Entschlüssen ist.

Wie Secrétan zu seiner Hervorhebung der Liebe kam, gibt er selbst zum Teil an[5]): In J. H. Fichtes philosophischem Journal sei 1841 ein Aufsatz von Chalybaeus „Ueber die moralischen Kategorien der Metaphysik" erschienen, und die Grundidee dieser Arbeit habe sich so innig mit den Ansichten verbunden, die er selbst danach in seinen Vorlesungen aussprach, dass er nicht zu sagen wisse, bis zu welchem Punkte sie auf deren systematische Disposition Einfluss ausgeübt habe[6]). Der Schweizer Philosoph übersah aber dabei, dass sein Lehrer Baader als Mystiker bereits eine ausgiebige Verwendung von der Kraft der Liebe in seinen Gedankengängen gemacht hatte[7]). Wohl definiert Baader die Liebe anders als Secrétan, wenn er sie, anderen folgend, in das Vereint- und Ausgeglichensein, in die wechselseitige Ergänzung der einzelnen durch ihren Eingang und Subjektion unter ein gemeinschaftlich Höheres setzt[8]), aber er bestimmt

[1]) Aus dem oben genannten Erlanger Vortrag Schellings vom Jahre 1821 sei hier eine Parallele angezeichnet: Der positive Begriff ist das Unfasslich-Sein an Gott (I 9 S. 219).

[2]) Vgl. Prinz. 479: „Wenn er (die Geister) schuf, schuf er sie aus freier Liebe, weil er wollen konnte, dass andere Geister an seiner Seligkeit teilnehmen konnten". Er bedurfte die freien Kreaturen nicht; er schuf sie aus überschwenglicher Liebe, die „der Seligkeit volles Genüge in sich selber hat". Vgl. 453, 487.

[3]) Vgl. S. 16. Die seit alters erörterte Frage, wie der Unendliche zur Beschränkung kommt, macht auch Secrétan zu schaffen. Ein inneres, im Absoluten selbst liegendes Motiv könne nicht der Schöpfung vorgeschwebt haben, da ein solches notwendig seine Aktion beschränkt und seine Freiheit zerstört hätte (II 1 ff.). Auch Raum und Zeit betrachtet Secrétan als Beschränkungen der Freiheit (II 141 ff.).

[4]) Denklehre (1844) 399 f., 403 f.

[5]) Philos. de la lib. I p. VIII.

[6]) Dort erklärt Secrétan, auch die Auseinandersetzung über die Beziehung der drei Sphären der menschlichen Aktivität (II 374 ff.) in ihrer dialektischen Verkettung von Chalybaeus entnommen zu haben.

[7]) S. das Sach- und Namenregister im 16. Bd. zu Franz v. Baaders sämtlichen Werken und vor allem die „Sätze aus der erotischen Philosophie" (1828) IV 165 ff. und „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik" (1831) IV 183 ff.

[8]) IV 165 ff. Nicht so wörtlich darf man es fassen, wenn Baader die Liebe als Vermögen bezeichnet, sich selbst als äusseres Werkzeug zu verbergen oder den andern als Gabe (Sache, Gut, Genuss und Besitztum) zu lassen (X 15).

sie doch, gegen Spinoza und Kant polemisierend, als bedürfnis-, begierde- oder naturfrei, ohne sie deshalb als naturlos zu nehmen [1]), und schreibt dem Liebenden das Vermögen zu, sein Wollen (Selbheit, Persönlichkeit) dem Geliebten zu entäussern, sodass sich darin die Definition der Liebe, ihre Wesensproduktivität zeige [2]). So wird denn das Werden des Gedankens bei Secrétan dies gewesen sein, dass ihm Baader den Wert des Liebesbegriffs überhaupt und seine Anwendung auf Gott vermittelt, Chalybaeus aber ihm den Zusammenhang der göttlichen Liebe mit der absoluten Freiheit nahe brachte, der bei Baader jedenfalls nicht zur klaren Aussprache gelangt war [3]). Eben die gemeinsame Abstammung von Baader rechtfertigt es sodann, wenn wir für Deutinger eine Abhängigkeit von Chalybaeus ablehnen [4]). Deutinger verrät seine enge Beziehung zu dem Münchener darin, dass er auf dasselbe Nachdruck legt wie Baader; nämlich darauf, dass im Verhältnis aller drei göttlichen Personen die Liebe dargestellt ist [5]), auf die Bedeutung der Liebe für die Erlösung der Menschen [6]) und auf die persönliche selbsthafte Natur des liebenden Gottes [7]). Eigenartig ist ferner bei Deutinger, dass er — und damit entsteht ein scharfer Gegensatz zu Secrétan — behauptet, von der Betrachtung der erfahrbaren „Schöpfung" aus, von dem uns bekannten Weltall her könne man nicht zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes kommen; die Welt verhülle das Wesen des Schöpfers ebenso sehr, als sie es offenbare. Secrétan hat sich in diesem Punkte viel mehr an Schelling herangedrängt, weshalb er denn auch zu Spinozas „Causa sui" greift. Deutinger geht dann folgerichtig zu der ihn charakterisierenden Lehre weiter, von Gott als persönlichem Wesen könnten wir Gewissheit nur durch eine persönliche Offenbarung haben und sonach durch das „Wort" [8]) (im natürlichen Sinne der Sprache). Eine auch sonst bei Deutinger blossliegende Ader traditionalistischen Denkens, das freilich von allen Auswüchsen des Traditionalismus sich frei hält, bricht hier auf. Deutingers Freiheits- und Liebesmetaphysik ist zweifellos ein selbständig gewachsenes Gebilde. Nur der Boden, der das Wachstum förderte,

---

[1]) II 179.

[2]) X 15.

[3]) Seine Unterscheidung der Trinität der absoluten Liebe von der schöpferischen Liebe führt Secrétan selbst II 37 und 175 auf Richard von St. Viktor und seine Schüler zurück. Ueber Richard von St. Viktor bei Deutinger s. Kastner S. 678.

[4]) Deutinger interessierte sich zwar für J. H. Fichte sehr stark, aber daraus folgt nicht, dass er jenen Artikel beachtete.

[5]) X 15, II 459 ff. Vgl. Deutinger, Prinzip 461.

[6]) IV 173.

[7]) Die Definition im Prinzip 453 übernimmt einen Baaderschen Zug: „Liebe ist die höchste Position des eigenen Ichs in der höchsten Negation, die höchste Selbstsetzung in der höchsten Selbstverleugnung".

[8]) Renaissance VIII (1907) 10 f. Vgl. Prinzip (1857) 456 ff.

ist der gleiche. Darin ist aber auch die Möglichkeit eingeschlossen, mit allem Nachdruck zu betonen, dass diese neueren Formen der Minnephilosophie ohne Kants und Schellings Freiheitslehre nicht denkbar sind. Um das noch deutlicher zu sehen, braucht man nur etwa Boehmes durch und durch physikalisch getränkte Theorie von der Entstehung der „Liebe-Essenzien" daneben zu halten, die ihren Ursprung aus einer von dem Notwendigkeitsgedanken beherrschten pantheistischen-theologischen Naturphilosophie, wie die Avicebrons war, nicht verleugnen kann.

Betont sei dann noch als wesentlich, dass für Deutinger wie für Secrétan der freie Wille das bedeutendste Prinzip der Welt ist. Die Gemeinsamkeit des Denkens offenbart sich weniger in der Erkenntnistheorie als in der Metaphysik. Wenn sich Secrétan das Absolute nur als ein aktives Sein denken mag, das eine volle innere Freiheit besitzt, die die Möglichkeit schafft und sie auch realisiert [1]), so ist für Deutinger das Bewusstsein der Freiheit der höchste und letzte Grund, ohne den gar kein Grund und keine Erkenntnis möglich ist [2]). An diesem Punkte wird der innerste Gegensatz im Wesen der beiden Schüler gegen das des Meisters besonders mächtig und kund [3]).

Ohne Zweifel würde sich eine weitere Untersuchung des Verhältnisses beider Systeme der persönlichen Freiheit lohnen [4]). Indes ein näheres Eingehen auf die Uebereinstimmungen in Besonderheiten und Einzelheiten, die sich bis auf gewisse Ausdrücke erstrecken, und auf die nicht unbeträchtlichen Unterschiede im Verfahren [5]) und

---

[1]) Bridel a. a. O. 242. Vgl. auch Philos. de la lib. II 157, wonach das Wissen ein Akt ist, und das oftmalige Zurückgreifen auf Fichte und Kant, die er als die aufmerksamsten und aufrichtigsten Beobachter der menschlichen Seele rühmt (I 11 f.).

[2]) S. Georg Neudecker, Renaissance VIII (1907) 9 ff.

[3]) S. Bridel a. a. O. Für Deutinger u. a. „Der gegenwärtige Zustand" 82 f., 141.

[4]) Ebenso ein Vergleich mit Jak. Sengler, der ebenfalls 1831 Schelling, Baader und Görres hörte und in der Erkenntnislehre von der „Liebe" und „Freiheit" ausgeht (Erkenntnislehre 1858 S. 1 ff.). Vgl. die Idee Gottes 1845 S. XV u. ö.

[5]) Deutingers Verlangen einer „Transposition" ist einer der Hauptmarksteine seines Systems gegen Schelling und Secrétan. Deutinger betont, dass das Verfahren a priori nicht eine blosse Wiederholung des Verfahrens a posteriori sein darf. Wenn nun schon Secrétans Bearbeitung der „progressiven" wie der „regressiven" Philosophie dieser Anforderung entspricht, so ist doch weder bei ihm noch bei Schelling, auf dessen ungedruckte Vorlesungen sich Secrétan auch hier beruft (Philos. de la lib. I 5, vgl. I 55 u. ö.), die innere Natur des Gegensatzes so bestimmt wie bei D. Die „progressive Philosophie" steigt von einem „universellen Prinzip zu den partikulären Sachen herab" (Philos. de la lib. I 5), die „regressive" von den „Konsequenzen zum Prinzip zurück" (I 6); jene ohne diese ist „unmöglich", diese ohne jene „unzureichend". Die regressive geht von der Gesamtheit der unmittelbaren Wahrheiten d. h. den Tatsachen der sinnlichen und der psychologischen Erfahrung,

in der Denkart beider Idealisten liegt nur neben unserem Wege, nicht auf ihm[1]). Was gezeigt werden sollte, lässt sich schon jetzt bestimmt ersehen: Deutinger ist in die erste Reihe der idealistischen Philosophen aus der Zeit zwischen 1840 und 1864 miteinzustellen, die, letzten Endes von Kant[2]) und Fichte bestimmt, ihre Wissenschaft auf ein voluntatives Prinzip gründen wollten.

II.

Ist das aber richtig, so hätte auch Deutinger wohl der Wertphilosophie und dem Aktivismus die Wege ebnen können. Seine kurze Auseinandersetzung mit Lotzes „Mikrokosmus" (1856), den er zu den bedeutenderen Leistungen aus der Zeit um 1859 rechnet, ist hierfür recht lehrreich. Dessen Bestreben[3]), durch die Hinweisung auf die Ethik und den Begriff des sittlichen Zwecks eine systematische und einheitliche Erkenntnis von der Welt zu gewinnen, findet gegenüber Herbarts „mathematisch-physikalischem Mechanismus"[4]) seinen Beifall. Lotzes „empirische Philosophie" anerkenne ein sittliches Prinzip in der Wissenschaft, indem er wenigstens die Möglichkeit eines solchen zugebe und im Prinzip den Willen von der Materie unterscheide. Wenngleich er in der Weise der Schellingschen Naturphilosophie eine unendliche Substanz als das zusammenhaltende Band des physisch-ethischen Weltbaues anzunehmen ge-

---

sowie den notwendigen Wahrheiten der rationalen und der moralischen Ordnung aus. Die Werturteile Secrétans über die „experimentale Wissenschaft", die „für sich" nicht sicher ist und zu keinem unbedingten und notwendigen Prinzip, sondern nur zu „Tatsachen" führt (I 22 ff.), ziehen nur die Register Leibniz' und Kants. Deutinger würde sich gegen den Schluss: „Unsere Intelligenz nimmt Teil am Universum, also sind die objektiven Gesetze des Universums die subjektiven Gesetze unserer Intelligenz" (Phil. de la lib. II 3) lebhaft verwahrt haben.

[1]) Ueber Deutingers Gotteslehre s. auch das Buch von Georg Sattel (1903) und die Besprechung des Buchs von Joseph Müller in der „Renaissance" VII (1907) 19 ff. Für Deutinger selbst sei nur noch auf seinen wichtigen Gegensatz zu Schelling in der Frage der drei göttlichen Personen hingewiesen, statt deren Schelling eine Mehrheit von Potenzen gesetzt hatte (Philos. der Offenbarung II 3 S. 337 ff.). Secrétan übernimmt die drei Potenzen (puissances) von Schelling, leugnet aber nicht wie dieser ihre Personalität (II 37, 174 ff.).

[2]) Dies gilt für Deutinger trotz der Forderung, über Kant zurückzugehen („Der gegenwärtige Zustand" S. 115 f.). Man denke, um von dem ursprünglichen erkenntnistheoretischen Idealismus Deutingers abzusehen, an seine Auffassung der Kategorien und an seine Dreiteilung der Geistesvermögen, die für Erkenntnis und Willen wesentlich nur andere Worte (Denken und Tun) und lediglich für das „Gefühl" eine vollkommen neue Sache setzt (das Können); ob Deutinger die Termini Tun und Können von seinem in Dillingen so wohlbekannten Landsmann Joh. Mich. Sailer (Ueber Erzieher für Erzieher, 1822, Ausg. von Gansen S. 50, vgl. S. 69) übernommen hat?

[3]) „Der gegenwärtige Zustand" 160 ff.

[4]) „Der gegenwärtige Zustand" 115.

nötigt sei, so führe sein Verfahren doch in seiner Tendenz über die reine Vernunftnotwendigkeit und ihre leere Allgemeinheit hinaus infolge der unparteiischen Wahrheitsliebe des Forschers. Es ist schade, dass Deutinger nicht in der Lage war, die Frühzeit des sächsischen Philosophen historisch[1]) und seine nach 1859 fallende Entwicklung sachlich mitzuerleben; er hätte vielleicht doch eine grössere Verwandtschaft herausgefunden, als es hier der Fall ist. Der Gegensatz der dialektischen und der „empirischen" Methode konnte, wie unsere Stelle ergibt und Deutingers späteste Veröffentlichungen, im besonderen seine Erkenntnislehre, zeigen[2]), keinen unversöhnlichen Widerspruch verursachen. Hat doch der Deutingerianer G. Neudecker eine persönliche und wissenschaftliche Verbindung mit Lotze zu erreichen verstanden.

Um aber auch hier zu verhüten, dass der Seitenpfad zum Umweg werde, sei endlich in raschem Vergleich, der sich indes nicht anmasst, irgendwie erschöpfend zu sein, Deutingers System nach einigen Beziehungen an dem Systeme der Wertphilosophie gemessen, wie es erstmals durch Windelband ausgebildet worden ist[3]). Wir wählen das System des Heidelberger Philosophen nicht nur aus dem Grunde, weil der Vergleich methodologisch lehrreich ist, sondern auch weil das Messen eines Systems an einem wesensverwandten System, das zugleich grossen Einfluss gewann, vor andern geeignet ist, den Zeitwert der zu würdigenden Philosophie in die Augen springen zu lassen.

Die tiefgehenden Unterschiede zwischen Deutinger und den neuidealistischen Philosophen sollen dabei nicht ausgelöscht sein. Der systematische Versuch, die Dinge einmal unter den Gesichtspunkt des Wertbegriffs zu stellen, ist Deutinger völlig fremd. Von den Ergebnissen unserer Wertphilosophie steht er noch weiter ab als Lotze. Zwar stösst er an einer der ursprünglichsten Stellen seines Systems auf eine der Quellen des Wertbegriffs, indem er, seine Methode der „Transposition" d. h. die Qualitätsveränderung beim Uebergang vom Subjektiven ins Objektive und vom Objektiven ins Subjektive darlegend, an der Hand eines bekannten Beispiels für das Dilemma der Logik aufweist, dass da unter der Hand aus einer Quantitätsbestimmung eine Qualitätsbestimmung gemacht und damit der „Wert" der gemeinten Sache getroffen werde[4]). Auch hat er den Begriff des inneren Massstabes schon klar erfasst. Indes dem Lichtgedanken wird nicht weiter nachgegangen. Das kommt daher,

[1]) S. die gründliche Darstellung von Max Wentscher, Hermann Lotze I (Heidelberg 1913) etwa S. 54, 81.

[2]) Sehr lichtvoll spricht sich Deutinger über das Verhältnis der Philosophie zu den „Natur- und den historischen Wissenschaften" in der Erörterung „Ueber eine notwendige Reform der Philosophie" (1858) 209 ff., 212 ff. aus.

[3]) Ueber Windelband s. Oswald Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland[6] (Leipzig 1914) 133 ff.

[4]) Prinzip 442.

dass Deutinger, der in seiner Denklehre doch einen so guten Blick für das Wesen der Methoden zeigt und Natur- von Geschichtskenntnis scharf zu trennen weiss [1]), nicht wie Windelband und Rickert den Gründen für die Verbesonderungen der Methoden nachzuspüren Zeit hat, von den grossen Fragen der Metaphysik, Ethik und Aesthetik ganz festgebannt.

Andererseits ist Windelband nicht aus der Schule Schellings hervorgegangen. Seine Beziehungen zu Lotze [2]) mitsamt seiner Hochschätzung Fichtes und Kants überwiegen all das, was er von dem genialen Schwaben an Anregung empfangen haben konnte. Selbst Hegel wird von dem Heidelberger Philosophen noch höher gewertet als der Urheber einer phantasie- und gefühlvollen Naturphilosophie.

So würde der Versuch, den Vergleich zwischen Deutinger und Windelband ebensoweit führen zu wollen, als den zwischen Deutinger und Secrétan, gründlich misslingen müssen.

Aber dennoch kann es, da Windelband wie für alle hervorragenden Voluntaristen der neueren Zeit so auch für Schelling einen offenen und freien Blick hat und in seinem Sinn für das Schöne sich im geheimen immer wieder zu dem prächtigsten Philosophen der Romantik hingezogen fühlt, nicht an verwandten Zügen fehlen.

Zum Teil sind sie für den Kenner der Philosophie Windelbands schon im bisher Gesagten angegeben. Darum sei nur noch auf weniges aufmerksam gemacht, was bei der Besprechung des Schweizers nicht erwähnt werden konnte.

Gleich die Einteilung der Philosophie durch Windelband stimmt mit derjenigen zum guten Teil überein, die sich bei Deutinger im Verfolg seiner Grundideen entwickelt hat. Logik, Ethik und Aesthetik, entsprechend drei Grundformen seelischer Tätigkeit und drei Systemen der Kultur (Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit), sind da wie dort einander nebengeordnet im Parallelismus zu der Koordination der drei Wertpaare „Wahr-Falsch", „Schön-Hässlich", „Gut-Bös". Wenn bei Deutinger, dem Feinde der Politik, neben den kompakteren Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft die ebenso lebenswirkliche Politik, Verwaltung und freie Charitas nicht zur nötigen Geltung kommen und der Kulturbegriff nicht vordringlich wird, so fällt das weniger ins Gewicht, und wenn er nicht „Vorstellen, Wollen und Fühlen", sondern „Denken, Können, Tun" zusammenstellt, so ergibt das zwar wichtige, aber nicht hauptsächliche Unterschiede. Die Auffassung der Philosophie selbst kann sonach bei beiden Denkern nicht allzu gegensätzlich sein. Denn wenn auch Deutinger den Kreis der Philosophie viel weiter zieht als Windelband und die Prinzipien und „Ideen" für das Wesentliche ansieht,

[1]) Prinzip 449. Renan und das Wunder S. 84 (eine sehr fruchtbare Beleuchtung der Sache).

[2]) In den Jugendschriften ersichtlich und in dem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie an akzentuierter Stelle (2. Aufl. S. 548) ausdrücklich ausgesprochen; s. auch die „Einleitung in die Philosophie" (1914) S. 245, 211.

so sind ihm im Gegensatz zu Propädeutik und Geschichte der Philosophie, zu Naturphilosophie und Religionsphilosophie, zu Psychologie und Naturrecht, doch die genannten Disziplinen die höchsten Zweige seiner Wissenschaft, die er auch neben der Psychologie und Teilen der Geschichte der Philosophie allein systematisch durchgeführt hat. Ist der Gang, auf dem Deutinger zu seiner Gliederung kommt, auch äusserlich ein anderer, so sind gewisse sachliche Motive und die geschichtliche Beziehung zu Kant doch die gleichen. Es mag in diesem Zusammenhang bemerkt werden, dass zu der Entgegensetzung der Natur- und Kulturwissenschaften durch Rickert sich bei Deutinger wenigstens eine Analogie findet, indem die „didaktischen" Wissenschaften Mathematik, Philologie, Geschichte auf die eine und die „historischen" (empirischen) Wissenschaften Medizin, Jurisprudenz und Theologie auf die andere Seite neben die „philosophischen Wissenschaften" treten. Nur die Stellung der Religionsphilosophie scheint bei Deutinger eine wesentlich andere zu sein als bei Windelband, der Noëtik, Ethik und Aesthetik gleichmässig in eine Religionsphilosophie einmünden lässt. Allein auch diesmal ist der Unterschied mehr ein formaler als ein inhaltlicher. „Das, was ich in der Wahrheit schaue, ist nicht minder die höchste Schönheit als das, was ich in der Kunst erblicke, nur enthält die Schönheit das Leben in anderer Gestalt als die Wahrheit. Aber jede enthält so viel als die andere", sagt Deutinger[1]). Auch für Deutinger sind die religiösen Werte die höchsten, alle andern in sich begreifenden. Eine bedeutende Abweichung von der Richtlinie Windelbands bei der Anordnung der philosophischen Grundwissenschaften zeigt der Vergleich bei Deutinger, insofern jenem die Aesthetik, diesem die Ethik der abschliessende und umfassendste Teil ist[2]). Aber die Abweichung hebt sich zum Teil doch wieder dadurch auf, dass nach Deutinger Begriff und Produktion (oder Kunstwerk) denselben Inhalt ergreifen, wie verschiedene Gedanken einen und denselben Gegenstand oder wie vieler Menschen Blicke einen und denselben Punkt[3]). Wenn also der handelnde Mensch die ganze Kraft und Seligkeit des menschlichen Erkennens und die ganze Kraft der beseligenden Liebe in ihrer unerschöpflichen Fülle empfindet, so folgt daraus doch auch, dass das Handeln sich in gewisser Beziehung hinwieder dem „Können" unterordnet[4]). Kein Zweifel jedoch ist, dass sich Deutinger den Bestimmungen Windelbands über die Allgemeingültigkeit des Wahren, die Allgemeinverbindlichkeit des Guten und die allgemeine

[1]) Prinzip 465.

[2]) Nach Prinzip 463 geht die (sittliche) Handlung aus dem Denken und Können gleichmässig hervor, ist Denken und Können in einem einzigen Akte.

[3]) Ebenda 464 f.

[4]) Man vergl. auch S. 520, wonach die Wissenschaft (also ein Erzeugnis des Denkens) als wesentliche Lebensäusserung aus der moralischen und religiösen Betätigung der geistigen Kräfte hervorbricht und also ihrerseits das Handeln voraussetzt.

Liebenswürdigkeit des Schönen angeschlossen hätte. Ist doch eine Grundabsicht seiner Moralphilosophie der Nachweis einer allgemeinen Geltung des Sittlichen, das zugleich allgemeine und Gemeinschaft stiftende Bindekraft ist.

Ein letztes Wort endlich noch über die eigenartige Stellung, die Deutinger der Metaphysik zuerteilt. Er stellt sie unter die Denklehre (1844)[1]), die ausserdem aus der Logik d. h. der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss und aus der Dialektik d. h. der Lehre von Definition, Divisio, Beweis und System besteht. Die Metaphysik beschäftigt sich mit dem relativen persönlichen Erkenntnisgrunde und dem absoluten persönlichen Seinsgrunde, der Subjekt und Objekt ausser sich setzt, und zerfällt in die Phänomenologie d. h. die Lehre von der Erscheinung, von Raum, Zeit, Stoff, Bewegung, Gestaltung, Endlichkeit, Sein und Dasein und in die Noumenologie d. h. die Lehre von den Kategorien und von der Persönlichkeit, endlich in die Hypostatologie d. h. die Lehre von der Wirklichkeit des Seins der höchsten Wirklichkeit, von Gott, wie er sich in der Schöpfung offenbart. Windelband bringt die gleichen oder verwandte Themata im ersten Teil seiner Einleitung unter dem Titel „Theoretische Probleme" unter, die er von den axiologischen trennt, zu denen er aber die noëtischen rechnet. Nicht zu übersehen ist dabei, dass Deutingers Logik erkenntnistheoretische mit formallogischen Bestimmungen fortwährend zu verknüpfen sucht. Solch metaphysische Ausfransung der mehr formalen Logik und Dialektik kommt, wenigstens in ihrer Anlage, neueren Bestrebungen auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Metaphysik sehr weit entgegen.

Das Willensproblem fasst Windelband vollkommen anders an als Schelling, Deutinger und Secrétan. Wenn man die wohlabgewogenen, das vorbereitende Material mehr versteckenden als damit prunkenden Darlegungen des Heidelberger Philosophen über die Willensfreiheit mit den Ausführungen jener drei vergleicht, erstaunt man über die Leichtigkeit, mit der jene die Freiheit erweisen wollen[2]). Erinnert man sich aber der Tatsache, dass sie alle — auch Deutinger — hier Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit[3]) einfach voraussetzen, so wird mit einem Male eine gemeinsame Grundstimmung vernehmbar; an die liebevoll verstehende Art, wie Windelband die intelligible Freiheit Kants in dem Buche über die Willensfreiheit entwickelt und ihr eine haltbare Wendung gibt, muss ich kaum noch erinnern[4]). Mit Gedanken des Leibniz und Kants berührt sich

[1]) Daneben ein kleiner Grundriss für Vorlesungen.

[2]) Deutinger z. B. Denklehre 399.

[3]) Vgl. auch die klare Darstellung bei B. Erdmann, Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien. Berliner Sitzungsberichte XI (1915) 210 f.

[4]) J. A. Endres wird gerade der Willenslehre Deutingers in seinem feinsinnigen trefflichen Essay Martin Deutinger S. 57—60 nicht gerecht, wie u. a. das über Denknotwendigkeit Gesagte beweist.

Deutinger ziemlich nahe, wenn er deduziert: Der Zweck der Schöpfung aus Liebe kann nur in freien Wesen erreicht werden, und darum kann die unfreie und notwendige Schöpfung, die (äussere) Natur nicht um ihrer selbst, sondern nur um der freien Geschöpfe willen geschaffen sein. Die unpersönliche Natur ist der persönlichen Freiheit untergeordnet [1]). Damit ist aber zugleich ein Analogon zu einem philosophischen Theorem Lotzes gegeben. Der Sinn, in dem Deutinger den Willen als Erkenntnisprinzip nimmt, wird dadurch völlig klar. Den Inhalt der Erkenntnisse aus dem Wollen abzuleiten, ist er keineswegs gesonnen. Vielmehr besagt die häufige Versicherung Deutingers, der Mensch könne nicht erkennen oder denken, ohne denken zu wollen [2]), nur so viel wie: dass Erkenntnis mit klarem und deutlichem Selbstbewusstsein ohne das auf den Erkenntniszweck gerichtete Wollen unmöglich ist. Ein bewusstes Wollen müsse sich auch darstellen und der äusseren Mittel mächtig sein, um zur Tat zu werden, erklärt er laut genug; ein unbewusst wirkender Wille sei nicht Wille mehr, sondern Instinkt, blinder Trieb, ein leerer Schatten von sich selbst [3]). Jede Tat gehe hervor aus dem Wissen, Können und Wollen [4]), von denen das Denken ein Aeusserliches innerlich, das Können (die Phantasie als Produktionskraft) das Innerliche äusserlich macht [5]). In letzter Linie entstammt sonach für Deutinger der Inhalt aller Erkenntnis teils der Wahrnehmung, teils der Offenbarung [6]), weshalb er dann die Qualität der Begriffe oder die Merkmale den Inhalt der Begriffe nennt [7]) und der Philosophie den gleichen Inhalt zuschreibt wie den übrigen Wissenschaften. Dem Willen kommt somit nur „formale" Bedeutung (das Wort im Sinne Schopenhauers) zu; nicht einmal als negatives Kriterium für das Objektive nach der Anleitung Berkeleys scheint Deutinger den Willen zu verwenden, so dass eben das, bei dem der Wille erfolglos ist, als objektiv zu gelten hätte. Fr. Richarz bezeichnet für Deutinger die Rolle des Willens beim Zustandekommen des Gedankens ziemlich richtig, wenn er sagt: „Aber erst der Wille bringt die rechte Ordnung und Richtung in den (lebendigen) Erkenntnisprozess" [8]). Zur sachlichen Würdigung der Deutingerschen Lehre

[1]) Denklehre 400.

[2]) Z. B. „Der gegenwärtige Zustand" 181.

[3]) Seelenlehre (1843) 131 f.

[4]) Ebenda 131.

[5]) Ebenda 131.

[6]) Vgl. auch Franz Richarz, M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker (Paderborn 1912) 21, 10 ff u. ö.

[7]) Seine Ausführungen über Merkmale und Abstraktion machen nur deshalb den Eindruck gequälter Bemühungen, weil er unter Voraussetzung des objektiven Grundes damit ringt, den subjektiven Charakter an den Denkformen systematisch herauszustellen.

[8]) A. a. O. 21. Vgl. „Renan und das Wunder" S. 133: „Die wahre Wissenschaft ist nicht das Produkt der äusseren Notwendigkeit, sondern die Tochter der Liebe", die nach D. ein Akt der Freiheit ist.

sei bloss bemerkt, dass in der Tat methodisches Denken ohne Wille und Zweck nicht möglich ist.

Es sind nur einige kennzeichnende Parallelen, die wir da herausgegriffen haben. Sie genügen indes, um erkennen zu lassen, dass der gesamte geistige Habitus des philosophischen Strebens bei den zuletzt in Beziehung gesetzten Denkern nicht so überaus verschieden ist. Man stelle noch etwa Franz Brentano, B. Erdmann, Husserl, Külpe daneben und man wird die Entfernung zwischen Windelband und Deutinger geringer sehen, als sie der nur zergliedernden Betrachtung erscheint. Selbst Eucken, H. Cohen und Th. Lipps, bei denen ebenfalls einzelne überraschende Uebereinstimmungen mit Deutinger begegnen, befinden sich in viel weiterem Abstand.

Nun wird man auch einige besondere Aehnlichkeiten besser verstehen. So wenn nicht nur Windelband[1]), sondern auch Deutinger[2]) und seine Schule einen heute fast vergessenen oder missachteten Zeitgenossen Lotzes (Ulrici) gerade um seiner Lehre von der Unterscheidung und von der Denknotwendigkeit willen wertschätzen oder doch aufmerksamer Berücksichtigung für würdig halten. Ist doch für Deutinger die Unterscheidung „die einzig mögliche Voraussetzung der Einheit“[3]). So würde man, falls man Deutingers Auffassung vom Wesen der Kunst im Gegensatz zu Wissenschaft und Sittlichkeit in eine ihrer Konsequenzen verfolgte, auf eine Theorie kommen, wie die, welche Windelband, vom Idealisieren und Stilisieren sprechend, so formuliert: All das laufe darauf hinaus, dass sie das eigenste Leben (des Künstlers wie des Vollmenschen) zum reinen und vollkommenen Ausdruck in der sinnlichen Erscheinung zu bringen habe[4]). So hat die Deutung der Religion als der Einheit intellektueller, ethischer und ästhetischer Faktoren ihr Analogon bei dem bayrischen Philosophen, der es dem Güntherianer K. Werner zum Vorwurf macht, dass er die Philosophie in der Aesthetik ihren Gipfelpunkt finden lasse, statt die Wissenschaft in der Religionswissenschaft einheitlich abzuschliessen[5]).

Nennen wir ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen zwei im übrigen selbständigen Denkern, das sich durch Abstammung von irgend welchen gemeinsamen Vorfahren herausbildete, ein Archetypusverhältnis, so dürfen wir ein solches nicht nur von Deutinger und

---

[1]) Vom System der Kategorien, Philos. Abhandlungen f. Christ. Sigwart, Tübingen (1900) 43 ff.

[2]) „Der gegenwärtige Zustand“ 181.

[3]) S. z. B. Denklehre (1844) 216 ff., 81.

[4]) So Windelband „über die Unwirklichkeit“ des ästhetischen Gegenstandes in der „Einleitung“ 385. Auf die oben unterstrichenen Worte verfiel auch ich, als ich vor etwa 13 Jahren in einem (ungedruckten) Vortrag den Gedanken Deutingers vom Wesen des „Könnens“ weiterzubilden versuchte.

[5]) „Der gegenwärtige Zustand“ 139. Vgl. „Renan und das Wunder (1864) 52, 68.

Secrétan, sondern auch von Deutinger und Windelband behaupten. Der Vergleich mit Windelband enthüllt aber zugleich die Tatsache, dass Deutinger ein viel reicherer, beweglicherer und umfassenderer Geist war als Secrétan [1]). Würde man endlich noch andere Schellingianer wie Hubert Beckers, Klein, Eschenmeyer, Steffens, Troxler, Schubert zur Würdigung mit herannehmen, so würde dies Urteil mit verstärktem Gewichte versehen werden.

Wenn, wie ich glaube, in Zukunft der äussere Abschluss und der innere Zusammenschluss aller philosophischen Arbeit sich wesentlich auf der Grundlage der Erkenntnislehre, Ethik und Aesthetik vollziehen wird, wobei ich mir freilich im Gegensatz zu Deutinger die Metaphysik als den zusammenfassenden und krönenden Giebel, Natur-, Kultur-, Religions-, Rechts-, Staats- und Sprachphilosophie aber als abgeleitete Disziplinen denke, dann wird unter den Begründern einer solchen Ausgestaltung der Philosophie derjenige nicht fehlen dürfen, für den verdientes Interesse zu erregen der Zweck dieser Zeilen ist.

---

[1]) Das beweist auch die inhaltreiche Arbeit Max Ettlingers „Die Aesthetik Martin Deutingers" (Kempten und München 1914). Dazu nehme man noch die nicht spärlichen geschichts- und sprachphilosophischen Aeusserungen des bayrischen Philosophen, der auch von Wilh. von Humboldt zu lernen wusste (darüber demnächst eine Arbeit von Dr. Gerh. Kallen), sowie seine zwar an Schelling angelehnte, aber doch klarere und eigenartige Naturphilosophie.

Swante Arrhenius über die Unendlichkeit der Welt.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Der als Naturforscher und Naturphilosoph auch bei uns wohlbekannte Arrhenius hat in der Rivista di Scienza[1]) einen Aufsatz „Die Unendlichkeit der Welt" veröffentlicht, der sowohl wegen der grundlegenden Wichtigkeit des Gegenstandes selbst nicht bloss für die Naturwissenschaft, sondern auch für die Philosophie und Weltauffassung als auch wegen der Bedeutung des Mannes einer eingehenden Prüfung wert ist. Zudem sind neuere Forschungen auf diesem Gebiete zu verzeichnen, die uns in den Stand setzen, über die Ausführungen und Ergebnisse Arrhenius' ein Urteil zu fällen. Zunächst unterzieht er die gangbarsten neueren Ansichten über die Ausdehnung der Welt einer Kritik und findet die Lösung der Frage nicht bloss seitens der Verteidiger der Endlichkeit, sondern auch der Unendlichkeit ungenügend, um sodann sich für die Unendlichkeit zu entscheiden, welche er auf unanfechtbare Gründe stützen zu können glaubt.

Der naturwissenschaftlich-mathematischen Erörterung schickt er eine allgemeine Bemerkung voraus, welche seine Ansicht wenigstens sehr wahrscheinlich mache. In neuerer Zeit nehmen viele Astronomen an, dass die Welt endlich sei und dass ein unendlicher leerer Raum sie umgibt, in welchem die von der Sonne und den Sternen abgesandte Strahlung hinausgeht, um für immer verloren zu sein. Sehr oft wird die Meinung ausgesprochen, dass unsere Sonne nahe dem Mittelpunkt dieser endlichen Welt liegt . . . Häufig identifiziert man dabei die Welt mit dem galaktischen Sternensystem. Sobald aber die Menschen etwas tiefer nachzusinnen begannen, trat die naheliegende Idee hervor, dass die Welt unendlich sei. Dass der Raum unbegrenzt ist, geben ja alle zu. Die sehr entfernten Teile des Raumes können wir nicht beobachten. Es ist aber ein Axiom: wenn wir etwas nicht wahrnehmen können, so müssen wir annehmen, dass es qualitativ ebenso beschaffen ist, wie dasjenige, was unseren Sinnen zugänglich ist. Was wir von der Aussenwelt wissen, haben wir durch die Sinneswahrnehmung erfahren, und etwas qualitativ Anderes, als wovon wir Erfahrung haben, können wir uns nicht vorstellen. Dennoch lag der

[1]) „Scientia", Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese, Bologna 1908, S. 217—229.

Gedanke äusserst nahe, dass der unendliche Raum ebenso wie seine sichtbaren Teile Himmelskörper enthalten, wenn auch nicht in derselben Zahl wie die uns nächste Umgebung des Raumes.

Dass erst ein tieferes Nachsinnen die „naheliegende Idee" von der Unendlichkeit der Welt erzeugt habe, ist insofern richtig, als die pantheistische Spekulation dieselbe fordern musste, wie ja Arrhenius auch Anaximander und Giordano Bruno als frühere Vertreter dieser Ansicht anführt. Wenn nämlich die materielle Welt das durch sich seiende Wesen ist, kann sie nur als unendlich gedacht werden. Der gemeine Sinn aber denkt nicht an eine unendliche Welt, wenigstens wird er nicht durch die Erfahrung in der Sinnenwelt dazu geführt. Die Sinne haben überhaupt über eine solche Frage nicht zu entscheiden. Wenn der Verstand aus den tatsächlichen Beobachtungen etwas erschliessen muss, was unsere Sinne bei uns nicht finden, so muss es gegen die unmittelbare Sinneswahrnehmung als Tatsache zugegeben werden. Das war ja der grosse Irrtum des Ptolemäischen, nach Arrhenius von der mittelalterlichen Kirche mit Unrecht autorisierten Systems, dass es nach der unmittelbaren Sinneswahrnehmung auf Erden die himmlischen Verhältnisse beurteilte. Es heisst den geozentrischen Standpunkt ins äusserste Extrem treiben, wenn man nach unserem irdischen Massstabe das ganze Universum beurteilen will. A priori muss man annehmen, und die wissenschaftliche Beobachtung bestätigt es, dass, je weiter wir uns von unserem beschränkten Standpunkte entfernen, eine um so grössere Differenz der mannigfaltigsten Verhältnisse eintritt. Schon auf der kleinen Erde gelangen wir mit der Entfernung von der Heimat in immer neue Verhältnisse, daher die Reiselust. Bekanntlich wird die einseitige Beurteilung der Fremde nach der Heimat Kirchturmspolitik und Chinesentum genannt.

Wenn Arrhenius von einem Axiom spricht, so denkt er wohl an das Tout comme chez nous. Das bezieht sich aber speziell auf menschliche Verhältnisse; es weist auf die Gleichheit der menschlichen Natur hin und ist gegen die gerichtet, welche fremde menschliche Gewohnheiten und Einrichtungen über die guten eigenen stellen. Für die materielle Welt kann man gerade das gegenteilige Axiom aufstellen. Je weiter die Planeten unseres Systems von unserer Erde und von der Sonne sich entfernen, um so grösser ihre Verschiedenheit von der Erde. Wir können uns kaum eine Vorstellung von den Verhältnissen der Atmosphäre, des Wassers, der Oberfläche des Mars machen, der uns doch am verwandtesten zu sein scheint, geschweige denn vom Jupiter mit seinen vielen Monden, vom Saturn mit seinen Ringen, vom Neptun in seiner so grossen Sonnenferne. Wenn wir nun zur Sonne, zum Fixsternhimmel, zur Milchstrasse, zu den Nebeln emporsteigen, sind zwar auch dort der Stoff, das Attraktionsgesetz usw. dieselben, aber wie verschieden die Anordnung, wie unfassbar die Dimensionen! Wie vor ungeahnten Rätseln stehen die Astronomen vor den Spiral-

nebeln, den neu auftretenden, den veränderlichen Sternen, wie verschieden von unserem Planetensystem sind die Doppelsterne. Also haben wir dort ganz andere Verhältnisse wie bei uns auch inbezug auf nicht beobachtete Verhältnisse zu erwarten, und über ihre Tatsächlichkeit hat nicht der geozentrische Standpunkt, sondern der Verstand und die immer weiter vordringende astronomische Wissenschaft zu entscheiden. Der Verstand aber kann evident nachweisen, dass eine existierende unendliche, materielle Welt nicht möglich ist, und die Astronomie glaubt, wie wir sehen werden, schon jetzt mit ihren stärksten Fernrohren bis ans Ende gelangt zu sein.

II.

Doch hören wir die Kritik, die Arrhenius an den Beweisen für die Endlichkeit bzw. Unendlichkeit der Welt übt.

Olbers hatte für die Begrenztheit der Welt geltend gemacht, dass wenn unendlich viele Sterne am Himmel leuchteten, der ganze Himmel so hell wie die Sonne strahlen müsste, was tatsächlich sehr weit von der Wirklichkeit entfernt ist. Mathematisch beweist er dies, indem er die Leuchtkraft aller Sterne durch eine Reihe ausdrückt, die für unendlich viele Sterne selbst unendlich ist und also eine unendliche Summe liefert. Dies allerdings nur dann, wenn die aufeinanderfolgenden Glieder der Reihe nicht stetig abnehmen. Nehmen die Glieder ab, so konvergiert die Reihe und liefert einen endlichen Betrag. Das ist nun aber tatsächlich der Fall. Denn ein jedes Glied der Reihe bezeichnet die Leuchtkraft aller der Sterne, die in einer Kugelschale um die Sonne gelegen sind. Die aufeinander folgenden Glieder beziehen sich also auf Sternmengen, die einen immer weiteren Abstand von der Sonne haben. Nach der Grösse der Kugelschalen müssten die auf einander folgenden Glieder immer grösser werden: Die Beobachtung hat aber gezeigt, dass die Dichtigkeit der Sterne mit der Entfernung von unserem Sonnensystem immer mehr abnimmt. Folglich muss obige Reihe konvergieren. Die Anzahl der Leuchtkraft aller Sterne ist eine endliche, die Anzahl der Sterne also nicht unendlich.

Das gibt im Grunde Arrhenius auch zu. „Diese Reihe ist nicht konvergent, sondern die Lichtstärke L wird unendlich, wenn nicht die späteren Glieder etwa nach einer geometrischen Reihe abnehmen . . . Die Erfahrung zeigt nun in der Tat, dass die Einzelhelligkeiten hn stetig abnehmen mit wachsendem n, was gewöhnlich so ausgedrückt wird, dass die Sternendichtigkeit um so geringer wird, je weiter man sich von der Sonne entfernt. Dies geht besonders deutlich aus den Untersuchungen von Kapteyn hervor". Genauer ist dies, wie wir hinzufügen können, neuestens von Franklin Adams festgestellt worden:

Die Sterne werden nach ihrer Helligkeit in Klassen eingeteilt, sodass der Stern einer niederen Klasse ca. $^1/_{10}$ der Helligkeit der vorhergehenden beträgt. Man hat die Zahl der einzelnen festzustellen versucht, was aber bei

den enorm zahlreichen sehr schwachlichtstarken Sternen grosse Schwierigkeiten bietet, weshalb die Angaben für die 14. oder 15. Klasse bisher sehr unsicher waren. Durch Zuhilfenahme der Photographie hat neuestens Franklin Adams genauere Angaben machen können. Hiernach ergibt sich die Gesamtzahl bis zur 9. Grösse zu 97 400, bis zur 11. zu 700 000, bis zur 13. zu 3 700 000, bis zur 15. zu 15 500 000, bis zur 16. 30 000 000, bis zur 17. 55 000 000. Diese Zunahme erfolgt aber viel langsamer, als nach dem Gesetze der Abnahme der Lichtstärke zu erwarten war. Dieselbe müsste nämlich das Vierfache der vorausgehenden Sternklasse betragen. Sind nämlich die Sterne gleichmässig im Raume verteilt und Sterne von verschiedener Helligkeit gleichmässig gemischt, so muss, da die Helligkeit der niederen Klasse 1/4 der vorhergehenden beträgt, für einen Beobachter auf Erden die Gesamtzahl der Sterne bis zu einer bestimmten Grössenklasse viermal so gross sein als die Gesamtzahl bis zur nächst helleren Grössenklasse. Darnach müsste es bei 30 000 000 Sternen bis zur 16. Grösse, 120 000 000 bis zur 17. Grösse geben. Woraus sich ergibt, dass die Zahl der schwachen Sterne weit kleiner ist, als man bisher angenommen hat. Indes weichen die photographischen Helligkeiten von den gesehenen stark ab; ein roter Stern ist photographisch weniger hell, als er gesehen wird. Und die rötlichen Sterne scheinen unter den schwachen zu überwiegen.

Ludendorff schliesst demnach: „Wie dem aber auch sei, wir dürfen jedenfalls aus ihren Abzählungen den Schluss ziehen, dass wir mit unseren lichtstarken Instrumenten bereits an die Grenzen unseres Fixsternsystems dringen, wo die Sterne schon verhältnismässig dünn gestreut sind“ [1]).

Aber trotzdem hält Arrhenius an der Unendlichkeit der Sternenzahl fest.

„Falls wir also annehmen, dass die Helligkeit der Sterne von ihrer Entfernung von der Sonne unabhängig ist, so kann die Reihe nicht konvergieren. In der Tat würde, falls die mittlere Lichtstärke der Sterne pro Quadratzentimeter gleich derjenigen der Sonne wäre, das ganze Himmelsgewölbe ebenso hell wie die Sonne leuchten. Eine unendliche Leuchtkraft käme nicht zustande, weil die hinteren Sterne teilweise von den vor ihnen liegenden würden verdeckt werden“.

Aber nach der Berechnung müsste eine unendliche Leuchtkraft entstehen, wenn sie auch für uns durch Zwischenglieder abgeschwächt würde. Eine unendliche Leuchtkraft ist aber ein Widerspruch; die Aetherteilchen müssten mit unendlicher Geschwindigkeit schwingen; eine unendliche Geschwindigkeit ist aber ein Unding, das würde heissen: in einem unteilbaren Augenblick durcheilen sie eine unendliche Strecke. Die berechnete Unendlichkeit der Leuchtkraft könnte durch dazwischen liegende Körper wohl vermindert, aber nicht so aufgehoben werden, dass nicht einmal die Leuchtkraft der Sonne übrig bleibt.

[1]) Ludendorff, Die neuesten Fortschritte der Fixsternkunde (Die Naturwissenschaften [1915] 43 ff.).

Doch Arrhenius beruhigt sich nicht bei der Auffassung der meisten Astronomen, und auch Herr Charlier leugnet, dass die Abnahme der Sterndichtigkeit eine wirkliche ist, sondern meint, sie könne darauf beruhen, dass das Licht von entfernten Sternen nicht ungeschwächt durch den Raum geht; und dies wird von manchen dadurch erklärt, dass der Lichtäther die Strahlung absorbiert, von andern, dass dunkle Himmelskörper das Licht auffangen. Die erstere Annahme ist unannehmbar, der Lichtäther müsste dann „unbegrenzte Mengen von potenzieller Energie aufspeichern, was uns vollkommen unfassbar erscheint". Dagegen ist die andere Hypothese diskutierbar, da tatsächlich solche dunkle Körper existieren, wie sie sich z. B. durch den Lichtwechsel von Sternen bemerkbar machen. Eine dritte neueste Hypothese nimmt an, dass der Raum nicht eben, sondern gekrümmt sei, weshalb das sich geradlinig fortpflanzende Licht nicht zu uns gelangen könne. Diese Annahme ist zu abenteuerlich, als dass man sich ernstlich mit ihr beschäftigen könnte. Die Krümmung des Raumes ist eine Spekulation, eine mathematische Abstraktion; alle Naturvorgänge vollziehen sich in unserem ebenen Euklidischen Raum. Aber auch gegen die Absorption des Lichtes durch dunkle Körper erhebt Arrhenius einen nicht unbegründeten Einwurf.

„Wie können diese dunklen Körper ihre niedrige Temperatur beibehalten haben, wenn sie seit unermesslicher Zeit der Strahlung der Sonne ausgesetzt gewesen sind, falls sie nicht, wie die meisten Astronomen annehmen, ihre Wärme in den unendlichen Weltraum zerstreut haben, eine Annahme, die aber unserem Ausgangspunkt, dass die Dichtigkeit der Materie im Himmelsraum, obgleich gering, so doch endlich sei, nicht entspricht".

Aber vor allem ist zu bemerken, dass die Annahme dunkler Körper selbst dem Ausgangspunkte widerspricht. Es wurden ja unendlich viele leuchtende Körper vorausgesetzt, daneben können nicht noch andere existieren. Die hellen und dunklen zusammen bildeten eine grössere Summe als die hellen allein; über das Unendliche hinaus gibt es kein Grösseres. Die Zerstreuung der Wärme in den leeren Raum kann nicht darum zurückgewiesen werden, weil nach dem Ausgangspunkte die Dichtigkeit im Himmelsraum nicht Null sein könne; das heisst nichts anderes als von vorneherein voraussetzen: die Welt ist unendlich, der Raum ist überall ausgefüllt.

Arrhenius schiebt die Absorption auf die ausserordentlich kalten Gasnebel. Aber es ist klar: Unendlich kalt können sie nicht sein, um eine unendliche Strahlung in unendlicher Zeit in sich aufzunehmen. Arrhenius sucht allerdings ihnen eine solche Struktur zu geben, dass das Unmögliche möglich erscheint. Aber mögen sie auch noch so fein konstruiert sein, sie bleiben materielle Gebilde und unterliegen darum den Gesetzen des Aggregationszustandes.

Dagegen ist die Kritik, welche Arrhenius an einem Beweise Seeligers für die Unmöglichkeit einer unendlichen Anzahl von Sternen übt, durchaus zutreffend. Seeliger denkt sich einen kugelförmigen Sternhaufen mit überall gleicher Dichtigkeit der Sterne. In einer bestimmten Entfernung vom Mittelpunkt wird jeder Stern zu diesem hingezogen mit einer Kraft, die dem Produkt der Sterndichte und der Entfernung proportional ist. Unsere Milchstrasse ist kein solcher Kugelhaufen, aber sie mag sich ihm doch nähern, wenn man ihre Form als eine stark abgeplattete sphäroidische annimmt. Nimmt der Radius dieser Kugel zu, so nimmt, wenn die Dichte sich nicht ändert, die Anziehung proportional dem Radius zu. Mit der Entfernung vom Mittelpunkte nimmt allerdings die Anziehung dem Quadrate des Radius proportional ab, aber da der Kubikinhalt der Kugel durch die dritte Potenz des Radius ausgedrückt wird, nimmt die Menge der Sterne mit der 3. Potenz zu, sie beträgt also $\frac{r^3}{r^2} = r$. Wächst nun der Kugelhaufen, also auch r, über alle Grenzen, so müsste auch die Anziehung unendlich werden. Ausserdem ist die Lage des Mittelpunktes einer unendlichen Kugel unbestimmt, die Anziehung wird also unbestimmt, und das ist undenkbar. Weil also zu diesen Schwierigkeiten die konsequente Anwendung des Newtonschen Attraktionsgesetzes führt, so darf dieses Gesetz nur als empirisches Gesetz für unsere Erfahrung angesehen werden. Als einen anderen Ausweg schlägt Seeliger die Absorption der Schwere durch ein Medium vor. Dagegen bemerkt Arrhenius sehr richtig; „Wenn man versucht, sich ein anderes Gesetz vorzustellen, das das Newtonsche für sehr grosse Entfernungen ersetzen sollte, so kann man kaum ein solches finden, welches dieses als Annäherungsgesetz für kleine Entfernungen geben würde und nicht zu denselben Schwierigkeiten bezüglich der Seeligerschen Ableitung führen würde. Herr Seeliger schlägt wohl eine Art Absorption der Schwere, der des Lichtes ähnlich, als Ausweg vor. Da wir aber keine Materie kennen, welche die Schwere absorbiert, so wird die Analogie hinfällig. Wir verlieren ausserdem nach dieser Betrachtungsweise alle festen Haltpunkte für alle unsere Betrachtungen".

Mit letzterem will Arrhenius wohl sagen, dass unsere gesamte kosmische Physik auf der Allgemeingültigkeit des Newtonschen Attraktionsgesetzes beruht, und also von den Astronomen als eine selbstverständliche Sache die Anwendung dieses Gesetzes auf die Sternenwelt angesehen wird. Das Attraktionsgesetz wird ja mathematisch abgeleitet, hat also metaphysische Notwendigkeit.

Dagegen ist die Unmöglichkeit der Absorption von Schwerkraft nicht so selbstverständlich. Bekanntlich führt die mechanische Naturerklärung auch die sogenannten statischen Kräfte: Elastizität, Schwere auf Bewegungen zurück. Resultiert die Schwere aus Bewegungen, dann können diese anderen Körpern mitgeteilt, und von diesen „absorbiert" werden. Da aber keine Kraft verloren gehen kann, so würde durch die unendliche Anziehung,

welche nach Voraussetzung von den Sternen ausgeübt wird, nur die Bewegung verschoben werden. Wir hätten also genau denselben Fall wie bei der Absorption der unendlichen Leuchtkraft durch dunkle Körper im Weltraum. Darum könnte wohl auch dieses Argument gerade so gut die Unmöglichkeit einer unendlichen Anzahl von Sternen beweisen, wie das andere von Seeliger beigebrachte, das der Unmöglichkeit einer unendlichen Leuchtkraft und der tatsächlichen schwachen Lichtstärke des Himmels entnommen ist. Doch bestreitet Arrhenius, wie es scheint mit Recht, die unendliche Anziehung bzw. die Unbestimmtheit der Anziehung in einem unendlichen System.

„Die Schwierigkeit sollte darin bestehen, dass die Anziehung eines Körpers in einer Umgebung von unendlich vielen Körpern nach der Seeligerschen Berechnungsweise unbestimmt wird und alle möglichen Werte annehmen kann." Wie kann man sich auch eine unendlich grosse Kugel, die Sterne enthält, von einem unendlich grossen leeren Raum umgeben denken?[1]) Wenn ein Körper in einem unendlichen Raum sich befindet, wo andere Körper ungefähr gleichmässig verteilt sind, so ist seine Anziehung, wenn man von den nächstliegenden Körpern absieht, nach allen Richtungen gleich gross, wie aus Symmetriegründen leicht ersichtlich. Diese Anziehungen heben einander infolgedessen auf, und der Körper verhält sich ganz so, als ob er nur unter dem Einfluss der nächstliegenden Körper oder Körperansammlungen stände, und die entfernteren Körper gar nicht vorhanden wären, also genau so wie wenn eine Absorption der Schwerkraft stattfände."

Arrhenius beschäftigt sich auch mit den Aufstellungen Charliers über die Ausdehnung der Welt. Dieser hat die Anschauungen von Lambert über die Verteilung der Materie im Raume quantitativ ausgebildet. Die Sonne mit den umkreisenden Planeten und ihren Monden bildet ein System, das Sonnensystem. Mehrere Sonnensysteme sind mit einander nach einer gewissen Regelmässigkeit verbunden, sie bilden ein System höherer (zweiter) Ordnung, zu welchem das Sonnensystem in ungefähr ähnlichen Verhältnissen steht, wie Jupiter mit seinen Monden zum Sonnensystem. Das System zweiter Ordnung, zu welchem unsere Sonne gehört, ist das Milchstrassensystem. Mehrere Milchstrassensysteme bilden zusammen ein noch höheres System dritter Ordnung. Die Systeme dritter Ordnung sind Einzelglieder in einem System vierter Ordnung und so fort. Nach Herrn Charlier liegen die Systeme zweiter Ordnung — die Milchstrassensysteme — ausserordentlich weit von einander entfernt in den Systemen dritter Ordnung, und zwar so weit, dass die uns am nächsten liegende Milchstrasse, ausserhalb unseres eigenen Systems, einen scheinbaren Durchmesser von weniger als 0,2 Sekunden und eine Helligkeit höchstens gleich derjenigen eines Sterns

[1]) Das nimmt Seeliger nicht an.

37. Grösse besitzen würde. Sie wären also mit unseren jetzigen Hilfsmitteln vollkommen unentdeckbar. Noch Millionen mal weiter sind nach Herrn Charlier die Systeme dritter Ordnung von einander entfernt usw., und ungeheuere sternleere Räume von ausserordentlich starker zunehmender Ausdehnung liegen zwischen den Sternsystemen steigender Ordnung.

Dazu bemerkt Arrhenius ganz zutreffend:

„Was speziell die Lösung von Herrn Charlier betrifft, wornach die Milchstrassen sich zu höheren Systemen zusammenschliessen, diese wiederum zu noch höheren und so weiter ins Unendliche, so begegnet dieselbe einer sehr grossen Schwierigkeit inbezug auf die Erklärung des Entstehens dieser Systeme . . . Es bietet schon eine grosse Schwierigkeit, zu verstehen, wie ein so grosses System wie die Milchstrasse entstanden ist. Unvergleichlich schwieriger wird die Vorstellung betreffs der Entstehung der höheren unvergleichlich grösseren Systeme".

Das ist sehr richtig; aber schon die Entstehung unseres verhältnismässig kleinen Sonnensystems ist auf dem Wege, den die Verteidiger einer unendlichen Welt verlangen, unmöglich. Die so zweckmässige Einrichtung des Planetensystems, das trotz Störungen sich wieder von selbst ins Gleichgewicht setzt und so einen dauernden Bestand sich sichert, das Verhältnis der Sonne zur Erde mit ihren unzähligen Zweckmässigkeiten auf organischem Gebiete — das alles musste nach Arrhenius sich von selbst gebildet haben. Die Unendlichkeit der Welt wird nämlich nur darum behauptet, weil sie für ein notwendiges, ewiges, aus sich selbst bestehendes Wesen, das sich zum gegenwärtigen Kosmos entwickelt hat, angesehen wird. Gewiss, wenn sie ihr Dasein aus sich kraft ihres Wesens hat, kann sie nur unendlich gedacht werden. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es nun auch, als ursprünglichen Zustand der Welt den gasförmigen vorauszusetzen. Allerdings ist der Stoff seinem Wesen nach indifferent für jeden Aggregatszustand, also kann sein Wesen nicht von vorneherein diesen Zustand fordern. Andererseits muss er doch kraft seines Wesens in irgend einem Zustande sich befinden; sein Wesen ist aber indifferent gegen jeden Aggregatszustand. Also kann er, wenn sein Wesen ihn zur Existenz bestimmt, in keinem derselben ursprünglich existieren, also auch nicht im gasförmigen.

Doch geben wir diese Annahme, die noch am ehesten angeht, zu; jedenfalls muss der Gasnebel homogen sein, wie er tatsächlich auch gedacht ist. Dann kann er sich aber nicht entwickeln, wenn nicht eine Heterogeneität eintritt. Es müssen Gruppierungen, Verteilungen usw. stattfinden. Die einzelnen Atome müssen eine bestimmte Disposition erhalten, die bewirkt, dass sie überhaupt auf einander wirken können, und noch mehr, dass ihre Einwirkung zu einer Ordnung führt. Aus sich kann der Stoff sich nicht gruppieren, disponieren, weil er aus sich keiner Bewegung fähig ist, noch weniger sich so disponieren, dass er ein gegliedertes System bildet.

Am allerwenigsten kann eine Bewegung stattfinden, wenn unendlich viele Körper existieren. Denn der unendliche Raum wird von unendlich vielen Körpern so ausgefüllt, dass eine Bewegung unmöglich ist. Man kann auch nicht sagen, dass ein Körper den andern verdrängen und so sich Platz zur Bewegung schaffen könne, denn für den andern gilt dasselbe. Wenn also nicht an der Grenze der Welt ein leerer Raum sich findet, kann die Verschiebung nicht ohne Ende weiter gehen. So beweist schon die klare Tatsache der Bewegung in der Welt, dass sie nicht unendlich ist.

III.

Nachdem Arrhenius die Beweise Seeligers und Charliers für Endlichkeit oder Unendlichkeit des Universums wenig befriedigend gefunden hat, geht er daran, das „auffallendste Argument gegen die Endlichkeit der Welt" darzulegen. Er führt aus:

Ebenso berechtigt wie es ist, die Bedingungen für die Unendlichkeit der Materie im Raum zu untersuchen, ebenso richtig ist es, über das Verhältnis der Materie inbezug auf die Unendlichkeit der Zeit zu erforschen. Eigentümlicherweise scheint dies von Demokritos und Kant angeregte Problem die Astronomen sehr wenig angezogen zu haben. Und doch stellen wir als die zwei Hauptsätze der Physik die Unzerstörbarkeit der Materie und diejenige der Energie auf. Wenn wir uns mit den meisten Astronomen grosse Lücken auf dem Himmelsgewölbe vorstellen, wo ein hinausgehender Lichtstrahl nie einem materiellen Punkt begegnet, er möge noch so weit laufen, so müssen durch diese Lücken die vom Strahlungsdruck hinausgetriebene Materie ebensowie die strahlende Energie auf Nimmerwiedersehen verschwinden. Dasselbe Loos teilen auch die wandernden Sterne, welche eine zu hohe Geschwindigkeit haben, um an unser Milchstrassensystem gebunden zu sein, wie 1830 Groombridge und Arktur.

Im Laufe der unbegrenzten Zeit müsste ein solches System nicht nur seine Energie, sondern auch seine Materie einbüssen. Ein solches System kann also nicht seit unermesslicher Zeit bestanden haben. Lord Kalvin sagt auch vom Milchstrassensystem, dass wenn seine Masse 10^9 mal grösser als diejenige der Sonne und sein Halbmesser $3{,}09.10^{10}$ Kilometer wäre, so würden seine Sterne, wenn sie anfänglich in Ruhe gewesen wären, nach etwa 17 Millionen Jahren zu einem Klumpen zusammengestürzt sein. Er sagt auch, dass die Sterne nicht länger als etwa 25 bis 100 Millionen Jahre leuchten können. Auf alle Fälle geben die Vertreter der Endlichkeit der Materie zu, dass die Milchstrasse einen Anfang gehabt haben muss. Nun können wir nicht annehmen, dass die Materie plötzlich (oder allmählich) aus Nichts entstanden ist, und dasselbe gilt für die Energie. Folglich muss die Milchstrasse von Körpern entstanden sein, die irgendwie, wahrscheinlich durch eine Katastrophe, scheibenförmig in sehr viele Splitter zerstreut worden sind. Man kann sich kaum eine andere Entstehungsweise dieses Gebildes vorstellen als diejenige, welche für die Bildung der Spiralnebel

angenommen wird, nämlich des Zusammenstosses zwischen zwei ungeheueren Sternen, die mit enormer Geschwindigkeit vom unendlichen Raum kommend, gegeneinander zerschellt sind.

Easton ist ja auch der Ansicht, dass die Milchstrasse eine spiralige Struktur besitzt. Die Frage ist nun, ob so grosse Sterne vorkommen. Für Arktur hat man berechnet, dass seine Masse 50 000 mal diejenige der Sonne übertrifft. Dies ist mehr als ausreichend für die 6000 Sterne von 6. Grösse oder mehr, mit welcher Seeliger gerechnet hat. Aber für alle die 10^9 Sterne, welche Charlier und Kalvin zur Milchstrasse zählen, langt es nicht aus. Nun kann es wohl in Frage gestellt werden, ob diese Sterne im Mittel so gross sind wie die Sonne, und weiter ist die Schätzung der Masse des Arktur wahrscheinlich nur eine niedere Grenze. Absolut undenkbar ist jedenfalls eine solche Entstehungsweise nicht.

Auf alle Fälle kommt man zum Schlusse, dass das Milchstrassensystem eine nicht seit ewiger Zeit bestehende Formation ist, die durch das Zusammentreffen von aus anderen Himmelsgegenden eingewanderten Körpern entstanden ist. Wenn man annimmt, dass im Weltraum die Dichte der Materie Null ist, so ist ebenfalls die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammentreffens Null, d. h. wir können uns nicht eine solche Verteilung der Materie vorstellen.

Das „auffallendste Argument gegen die Endlichkeit der Materie" im Weltraum ist jedoch dasjenige, dass die Energie in der unendlichen Zeit von den Himmelskörpern in den leeren Raum zerstreut gewesen wäre, sodass keine leuchtenden Sterne mehr existieren könnten.

Wir sehen, dass Arrhenius die Unendlichkeit der Welt aus der Ewigkeit des Weltganges ableitet. Allerdings besteht zwischen beiden ein Zusammenhang, wenigstens, wenn die Welt aus sich ist. Dann muss sie ewig existiert haben und wird ewig existieren, wie auch nur willkürlich ihr ein bestimmter endlicher Grad von Ausdehnung zugeschrieben werden kann. Setzt man nicht ohne alle Begründung voraus, dass die Welt aus sich notwendig existiert, so braucht sie, um das Mindeste zu sagen, nicht ewig zu sein. Doch Arrhenius begründet seine Annahme.

Nun können wir nicht annehmen, dass die Materie plötzlich (oder allmählich) aus Nichts entstanden ist. Aber wer behauptet denn so etwas? Eine andere Entstehungsweise ist für ihn ausgeschlossen, eine allmächtige Ursache, deren Nichtexistenz noch niemand bewiesen hat, kann die Materie aus nichts hervorbringen, und muss sie aus nichts hervorgebracht haben, weil die Aseität der Materie einen inneren Widerspruch in sich enthält. Diese Ursache erklärt auch allein die Ordnung der Sternensysteme, welche Arrhenius so grosse Schwierigkeit macht.

Um der Entstehung aus Nichts zu entgehen, fordert Arrhenius, dass die Milchstrasse durch Zersplitterung anderer zusammenstossender gewaltiger Sterne entstanden sei. Das ist aber keine Lösung. Denn woher diese

anderen Sterne? Wie aus zersplitterten Himmelskörpern so kunstreiche ungeheuere Systeme entstehen können, verstärkt die Schwierigkeit, welche Arrhenius in der Entstehung der Milchstrasse findet. Jedenfalls wird damit die Frage nicht gelöst, sondern nur verschoben.

Doch Arrhenius beruft sich auf die „zwei Hauptsätze der Physik, die Unzerstörbarkeit der Materie und diejenige der Energie", die ja gewöhnlich als Beweis für die Ewigkeit der Materie und des Weltganges angeführt werden. Aber es ist ja klar, dass wenn keine Materie vernichtet wird, daraus nicht folgt, dass sie notwendig, dass sie von Ewigkeit her existiert, ja nicht einmal, dass sie nicht vernichtet werden kann. Ausser der Materie existiert doch auch Geistiges: dieses ist unvergänglich und doch hat es einen zeitlichen Anfang gehabt. Es folgt aus jenem physikalischen Grundgesetze auch nicht, dass die Materie ewig bestehen bleibt. Das Gesetz ist empirisch und allerdings bis jetzt ausnahmslos bestätigt, aber die Unmöglichkeit der Vernichtung ist damit nicht gegeben. Freilich eine hypothetische Notwendigkeit besteht. Vernichtung einer Substanz ist durch Naturkräfte ebenso unmöglich, wie Erschaffung derselben aus Nichts. So lange also nur Naturkräfte wirken, und nur solche kennt die Physik, ist eine Vernichtung der Materie absolut unmöglich. Eine allmächtige Ursache könnte aber sie ebenso vernichten, wie sie dieselbe aus Nichts hervorbringen kann. Nun greift eine höhere übermaterielle Ursache in den Naturgang nicht ein, sondern die Wissenschaft, gestützt auf das regelmässige Geschehen, erklärt alle Naturerscheinungen durch Naturkräfte. Die allgemeine Erfahrung wird unterstützt und bedingt durch eine gewisse Notwendigkeit, denn die unendliche Kraft greift aus weisen Gründen regelmässig nicht in den Naturlauf ein, sondern bedient sich für ihre Zwecke der bestehenden natürlichen Kräfte in der Regierung der Welt. Aus weisen Gründen aber greift sie nur ein, wenn durch Naturkräfte die von ihr intendierten Ziele nicht erreicht werden können: solches tatsächliches Eingreifen in einzelnen Fällen ist aber ebenso sicher konstatiert wie die regelmässige Wirkungsweise der Natur.

Also leistet das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Materie nichts zum Beweise für deren ewige Existenz und Wirksamkeit und noch weniger für die Unmöglichkeit einer Vernichtung, die übrigens, wie sich zeigen wird, gar nicht angenommen zu werden braucht, wenn die Welt endlich ist. Also ist der Beweis für die Unendlichkeit der Welt, welche aus jenem Gesetze sich ergeben soll, hinfällig. Dasselbe gilt aber auch, und vielleicht noch mehr, vom physikalischen Gesetze der Erhaltung der Energie. Denn viele bedeutende Naturforscher stellen neben diesen den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmelehre, dass die in Wärme verwandelte Energie nicht mehr ganz zurückverwandelt werden könne. Und doch gehen fortwährend alle Naturkräfte in Wärmebewegung in fester Aequivalenz über. Damit wird schliesslich alle Energie in Wärme umgewandelt sein. Die Naturprozesse können nur durch Differenzen in der Stärke der

Bewegung unterhalten werden, dadurch dass sie sich ins Gleichgewicht setzen. So werden nach und nach alle Temperaturdifferenzen ausgeglichen sein, es tritt der „Wärmetod" der Welt ein. Somit wird gerade aus diesem Gesetze die zeitliche Beschränkung des Weltganges gefolgert, der, wenn er nicht ewig dauern kann, so auch nicht von Ewigkeit beginnen konnte.

Allerdings wird diese „Entwertung der Energie" von andern bestritten. Es lässt sich aber zeigen, dass ihre Einwände nicht beweisend sind, wie wir an anderen Orten gezeigt haben. Aber für diesen unseren Zweck reicht hin, dass die Ewigkeit der Weltbewegung nicht als sichere Stütze für die Unendlichkeit der Welt dienen kann; die Endlichkeit des Weltganges ist zum mindesten ebenso wahrscheinlich wie dessen Ewigkeit. Ein einigermassen annehmbarer Grund für die Möglichkeit des ewigen Weltganges wäre eine unendliche Masse der Welt; diese, welche Arrhenius gerade beweisen will, muss vorausgesetzt werden, wenn nicht eine schliessliche Entwertung der Energie eintreten, wenn der Weltgang ewig sein soll.

Nun kann man doch nicht wieder die Unendlichkeit der Welt aus dem ewigen Weltgang, aus der Erhaltung der Energie beweisen.

Doch auch die absolute Gültigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Materie und Energie zugegeben: die Beweisführung Arrhenius' bleibt ganz verfehlt. Er führt gegen die Endlichkeit der Welt das Verschwinden der Materie und Energie an, welche durch den Strahlungsdruck in die leeren Räume ausserhalb der Welt getrieben würde. Das streitet aber mit der Erhaltung der Materie und also auch der Energie in keiner Weise. Denn diese würden ja nicht vernichtet, was durch jenes Gesetz ausgeschlossen ist, sondern nur verschoben. Doch ist diese Verschiebung durch grosse Lücken im Weltsystem nicht einmal möglich, wenn die Welt unendlich ist. Denn unendlich viele Körper füllen den Raum vollständig aus. Wenn noch grosse Lücken vorhanden sind, könnten noch sehr viele Körper vorhanden sein, die existierenden sind also nicht so viele, als sein könnten, also nicht in unendlicher Anzahl.

Man kann auch nicht sagen, sie brauchten nicht in jeder Beziehung unendlich zu sein. Denn wenn sie ewig existieren und notwendig aus sich, müssen sie schlechthin, d. h. unter jeder Rücksicht, unendlich sein.

Eine jede Einschränkung der Unendlichkeit, jede endliche Lücke, d. h. jede Zahl unter der Unendlichkeit, würde rein willkürlich angenommen, wäre ein reiner Zufall, ohne allen Grund. Ist ein Wesen hervorgebracht, so bestimmt seine Ursache seine Grösse, die Anzahl der unter einen Begriff fallenden Individuen. Existiert es aber durch sich, so ist kein Grund für eine bestimmte Grösse zwischen Endlich und Unendlich vorhanden. Für Eins und schlechthin Unendlich wären allein Gründe, wenigstens würden diese nicht willkürlich angenommen. Aber schlechthin unendlich ist ja die Welt nicht, weil sie Lücken haben soll und haben muss, damit Be-

wegung möglich sein soll. Also bleibt nur die Einheit übrig. Tatsächlich könnte auch nur eine individuelle Materie existieren, wenn sie aus sich sein soll. Aus sich sein heisst, kraft seiner Wesenheit existieren, die Wesenheit verlangt die Existenz. Nun ist doch klar, dass das Wesen der Materie keine bestimmte endliche Anzahl von Individuen verlangt, sie ist indifferent gegen jede Anzahl, es fehlt also jeder Grund für jede endliche Grösse und Zahl. Die Unendlichkeit und die Einheit scheinen am wenigsten willkürlich, aber die Unendlichkeit ist gegen die Erfahrung, also bliebe bloss die Einheit. Da aber auch die Einheit gegen die Erfahrung ist, so kann die Materie überhaupt nicht durch sich, nicht von Ewigkeit sein, wie die Beweisführung Arrhenius' annimmt.

Er hätte sich die Mühe ersparen können, aus der Ewigkeit der Materie deren Unendlichkeit zu beweisen. Beide sind mit der von ihm behaupteten und bei der Beweisführung von ihm vorausgesetzten Aseität gegeben. Eine unerschaffene Materie muss ebenso notwendig unendlich wie ewig sein.

Doch das „Verschwinden der Materie auf Nimmerwiedersehen" scheint, wenn auch nicht aus den von A. vorgebrachten Gründen, mit Notwendigkeit aus der Endlichkeit der Welt sich zu ergeben. Da das aber nicht tatsächlich ist, so scheint die Begrenztheit der Welt überhaupt nicht aufrecht erhalten zu sein. Darum müssen wir diesen Einwand etwas genauer prüfen.

Es ist ein mechanisches Grundgesetz, dass bewegte Massen immer nach undichteren Orten hintreiben, nach ganz leeren aber mit einer unwiderstehlichen Gewalt, wie z. B. das Wasser in den leeren, von Luft befreiten Raum der Pumpe. Dieser Raum ist aber immer nur annähernd leer. Wenn aber ausser einer endlichen Welt ein unendlich grosser leerer Raum sich fände, müsste der Lichtdruck die Massen mit Allgewalt in den absolut leeren Raum hinaustreiben.

Dagegen könnte zunächst bemerkt werden, dass der Lichtdruck ausserordentlich schwach ist, so schwach, dass man ihn Jahrtausende lang nicht gekannt hat, und er erst jetzt aufgrund sinnreicher Experimente behauptet worden ist. Seine Wirkungen können also nach dem leeren Raum in der endlichen Zeit der Beobachtung wohl nicht messbar, nicht konstatierbar sein. Doch braucht man nur anzunehmen, dass das Universum sich in sehr schneller Bewegung befindet, wodurch die Teile einen Zusammenhalt bekommen, der durch den schwachen Lichtdruck nicht zerrissen werden kann. Ein sehr schneller Wasserstrahl hält seine Teile so fest zusammen. dass sie nur durch eine stärkere Kraft getrennt werden können.

Doch wir brauchen nicht mit Möglichkeiten zu rechnen, wo die Tatsachen sprechen. In unserem Sonnensystem spielt sich der betreffende Prozess fortwährend ab, und da ist es nicht bloss der Lichtdruck, sondern auch die Zentrifugalkraft der rotierenden Sonne und Planeten und andere sehr energische thermische, elektrische Bewegungen, welche die Materie in die leeren Räume ausserhalb des Sonnensystems zu treiben suchen.

Und doch bleibt alles an seiner Stelle zusammen. Wodurch? Die Masse der Sonne ist so gross, dass sie durch ihre Anziehung alle Planeten an sich fesselt. Was hier so im kleinen Tatsache ist, kann sich im grossen Universum wiederholen. Alle Sternensysteme im Universum sind mit einander im Gleichgewicht, alle Anziehungen, Abstossungen heben sich gegenseitig auf. Aber ihre Gesamtheit bildet eine ungeheuere Masse, vielleicht auch eine grosse Kugel. Dieser kommt eine so starke Anziehungskraft zu, dass auch die stärksten Bewegungen innerhalb derselben bei ihrem Streben nach Gleichgewicht den Zusammenhalt nicht zerreissen können. Selbst dann nicht, wenn diese Kugel rotierte, was man gleichfalls nach Analogie mit den einzelnen Himmelskörpern annehmen kann. Es wäre dann die Analogie mit unserem Sonnensystem vollständig. Mehr oder weniger gleiche Struktur haben auch die anderen Sternensysteme; ein jedes hält aber seine Materie zusammen, also auch alle zusammen. Wenn die Meteore und Kometen einen Himmelskörper, ein System verlassen, werden sie von einem anderen aufgefangen.

Allerdings könnten vom gesamten Universum abgesprengte Teile im leeren Raume nicht aufgefangen werden. Aber die Anziehung der Gesamtmasse muss so ungeheuer sein, dass keine noch so starke Erschütterung innerhalb derselben sie überwinden kann. Die Meteore und verirrten Kometen sind so vereinzelt, dass wenn ähnliches an der Grenze des Universums sich ereignete, bei seiner unfassbaren Ausdehnung dies von uns nicht beobachtet werden könnte. Nach und nach würde allerdings das Verschwinden im Raume zunehmen, und bei ewiger Dauer der Weltbewegung zu einer Zertrümmerung der Weltordnung führen.

Da aber von dieser noch nicht das Mindeste zu beobachten ist, so findet entweder eine Abspaltung nicht statt, oder sie hat nicht von Ewigkeit her begonnen. Der ewige Prozess wird nicht nur nicht bewiesen, sondern wird von den namhaftesten Naturforschern positiv widerlegt. Philosophische Betrachtungen erweisen eine ewige Weltbewegung als widerspruchsvoll.

Also können die Anhänger der ewigen Welt ein Abschleudern von Materie in den leeren Raum nicht festhalten und dies nicht als Einwand gegen die Endlichkeit der Welt vorbringen. Wir können eine teilweise, ja eine schliessliche Zerstreuung der Materie recht wohl zugeben; sie beweist eben wie auch die Zerstreuung der Energie die zeitliche Dauer des Weltprozesses und die Endlichkeit der Welt.

Die Bedeutung des Begriffes φαντασία bei Plato.

Von Dr. Begodt in Trier.

Zu den interessantesten Aufgaben des Philologen gehört diejenige, die Geschichte eines Wortes durch eine, ja, wenn möglich, durch mehrere Sprachen zu verfolgen, die verborgenen Gesetze aufzudecken, nach denen sich seine Laute entwickelt haben, ferner die mit dem Wechsel des äusseren Gewandes oft zusammenhängende Veränderung der Bedeutung, ihre Verengerung oder Erweiterung, zu beobachten und die Gründe dieser Veränderung aufzusuchen. Freilich pulsiert dieses frische Leben nur in den Wörtern, die wirklich dem Volke angehören, während Lautgesetz und Bedeutungsentwicklung sich viel weniger fühlbar machen in einer Schicht von Wörtern, die, meist von Uebersetzern aus den klassischen Sprachen übernommen, lange Zeit auf den Kreis der Gelehrten beschränkt blieben und, wenn überhaupt, erst allmählich Sprachgut des Volkes geworden sind. In der Regel sind sie leicht daran zu erkennen, dass sie in wenig veränderter Gestalt in alle europäischen Kultursprachen aufgenommen wurden, sodass der griechische oder lateinische Stamm auf den ersten Blick erkennbar ist. Zu dieser Art von Wörtern gehört das jetzt allen geläufige Wort „Phantasie“ [1]). Wer sich über die Bedeutung dieses Wortes im philosophischen Sprachgebrauch unterrichten will, wird zunächst zu den Werken von R. Eisler und Kirchner-Michaelis [2]) greifen. Bei beiden findet er als ersten, der das Wort φαντασία verwendet, den Aristoteles zitiert. Wenn er aber, veranlasst durch die Lektüre des platonischen Theätet oder Sophistes, im Lexicon Platonicum von F. Ast nachschlägt, findet er, dass bereits Plato sich des Wortes, wenn auch nicht eben häufig, bedient hat.

Der Besprechung der von Ast aufgezählten Stellen mag eine kurze Bemerkung über die Etymologie des Wortes vorangehen. Dass φαντασία von φαντάζεσθαι gebildet ist, liegt auf der Hand, und zwar ist es ein mit Hülfe des Suffixes -ιᾶ gebildetes Verbalsubstantivum, ähnlich wie

[1]) Das Wort findet sich ausser im Deutschen z. B. im Italienischen, Spanischen, Portugiesischen, Rumänischen, Holländischen, Französischen, Englischen (fancy), auch im Arabischen; allerdings nicht in allen Sprachen in derselben Bedeutung.

[2]) R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1910. Kirchner-Michaelis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, Leipzig 1911.

ἀγορασία von ἀγοράζω, ἐργασία von ἐργάζομαι, γυμνασία von γυμνάζομαι, θαυμασία von θαυμάζομαι, σκευασία von σκευάζομαι gebildet sind. Das Verbum φαντάζομαι hängt seinerseits eng zusammen mit φαίνομαι (Stamm φαν–), mit dem es besonders bei Platon fast immer synonym gebraucht wird; z. B. Tim. 43 E, 65 E, Soph. 216 C, D, 265 A, Conv. 211 A, Hipp. ma. 300 C und sonst[1]).

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der einzelnen Stellen, an denen Plato sich des Wortes φαντασία bedient. Ast führt in seinem Lexicon Platonicum folgende an: Theaet. 152 C, 161 E, Sophistes 260 D, 263 D, 264 A, Politeia II 382 E. Das Wort begegnet uns also in den platonischen Schriften verhältnismässig selten, in drei Werken im ganzen nur sechsmal. Beginnen wir mit dem Theätet, in dem wir es zweimal lesen. In diesem Dialog will Sokrates durch seine Fragemethode, die er mit der τέχνη μαιευτική vergleicht, aus dem jungen Theätet herausbekommen, was eigentlich die ἐπιστήμη sei. Nach der ersten Antwort (146 C), die statt des Inhaltes des Begriffes den Umfang angibt, und die den Sokrates zu einer längeren Erörterung veranlasst, erklärt Theätet 151 E, Wissen sei gleichbedeutend mit Wahrnehmung (*δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καί, ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*). Sokrates erwidert, diese Antwort decke sich mit dem Standpunkte des Protagoras, nach dessen Lehre die Dinge für einen jeden so seien, wie sie ihm erschienen (152 A), sodass man z. B. über die Beschaffenheit des Windes an und für sich nicht sagen könne, ob er warm sei oder kalt, sondern für den Frierenden sei er kalt, für den Nichtfrierenden aber nicht, so wie er jedem von beiden erscheine.

Σω· Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτως ἑκατέρῳ;

Θε· Ναί.

Σω· Τὸ δέ γε „φαίνεται" αἰσθάνεσθαί ἐστιν.

Θε· Ἔστι γάρ.

Σω· Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι.

Den letzten Satz übersetzt Schleiermacher[2]) so: Erscheinung also und Wahrnehmung ist dasselbe in Hinsicht auf das Warme und alles, was dem ähnlich ist. Aehnlich Apelt[3]): Also bei dem Warmen und allem Aehnlichen ist Erscheinung und Wahrnehmung dasselbe. Hier bedeutet φαντασία die Erscheinung der Dinge, wie sie sich uns durch Vermittlung unserer Sinnesorgane darstellen. Der Zusammenhang mit dem Wurzelwort φαίνε–

[1]) Für die Sammlung von Belegstellen habe ich benutzt das Lexicon Platonicum, ed. Fridericus Ast, anastat. Neudruck. Berlin 1908.

[2]) Platons Werke von F. Schleiermacher I 2, Berlin 1818.

[3]) O. Apelt, Platons Theätet, übers. und erl. (Philos. Bibl. 82). Leipzig 1911.

σθαι ist hier besonders deutlich, da φαντασία genau dem φαίνεται des vorhergehenden Satzes entspricht, ebenso wie αἰσθάνεσθαι im zweiten Satze durch αἴσθησις ersetzt ist. Aus der Stelle selbst und aus dem vorher angeführten Beispiel geht hervor, dass der Begriff bereits eine Bedeutungserweiterung erfahren hat, denn der Stamm φαν–, zu dem auch φά–ος „Licht" gehört, kann sich ursprünglich nur auf Eindrücke des Gesichtssinnes bezogen haben, während es sich hier um Empfindungen des Hautsinnes sowie aller Sinne überhaupt handelt (denn so wird wohl ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις aufzufassen sein). Ganz klar liegt dieser Uebergang 158 A: καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι, wo sich τὰ φαινόμενα auf das vorhergehende ὅσα τε παρακούειν καὶ παρορᾶν ἤ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι (157 E) bezieht. Beachtenswert ist sodann auch, dass φαντασία dem Begriff αἴσθησις gleichgesetzt wird; diese Gleichsetzung war jedenfalls dadurch gegeben, dass ein Ding nur dann in Erscheinung treten kann, wenn ein wahrnehmendes Subjekt vorhanden ist, wie Plato an einer anderen Stelle des Theätet (160 A) auseinandersetzt [1]). „Erscheinen" ist also gleichbedeutend mit „bemerkt werden", sodass zwischen den beiden Begriffen nur der Unterschied besteht, dass φαντασία, φαίνεσθαι mehr vom Objekt aus gesagt wird, αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι dagegen mehr vom wahrnehmenden Subjekt, das den Sinneseindruck empfängt.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs wird zur Stützung der Definition des Theätet auch die herakliteische Lehre, dass nichts an und für sich sei, sondern immer nur werde (152 D), und eine hiermit zusammenhängende Erkenntnistheorie angeführt (153 E, 156 ff.), und es wird schliesslich festgestellt, dass die Definition, die Theätet von der ἐπιστήμη gegeben hat, auf den Lehren des Heraklit und des Protagoras beruhe. Und nun beginnt Sokrates, um zu prüfen, wie es sich mit diesem Ergebnis verhält, die Lehre des Protagoras einer Kritik zu unterziehen. Zunächst wendet er ein, dass, wenn ein jeder selbst das Mass seiner Weisheit sei, man nicht verstehen könne, weshalb Protagoras dann weiser sei als die anderen und sie gegen reichliche Bezahlung unterrichte. Ferner wäre, wenn diese Auffassung zu Recht bestände, nicht nur die τέχνη μαιευτική des Sokrates, sondern das ganze Geschäft des Disputierens (ξύμπασα ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία) völlig sinnlos: τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἑκάστου οὔσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθὴς ἡ Ἀλήθεια Πρωταγόρου, ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο (161 E–162 B); Schleiermacher und Apelt übersetzen φαντασίας τε καὶ δόξας mit „Vor-

[1]) Ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τε τινὸς γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι· αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον, ἀδύνατον γίγνεσθαι ἐκεῖνό τε τινὶ γίγνεσθαι, οταν γλυκὺ ἢ πικρόν, ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται. γλυκὺ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκύ, ἀδύνατον γενέσθαι.

stellungen und Meinungen“ [1]), Deuschle [2]) mit „Anschauungen und Vorstellungen“. Diese Uebersetzungen zeigen, wie verschiedendeutig der Begriff Vorstellung ist; denn während Schleiermacher und Apelt damit wohl solche anschaulichen Inhalte unseres Bewusstseins meinen, die, sinnlichen Wahrnehmungen ähnlich, sich von diesen dadurch unterscheiden, dass sie nicht auf einer bestimmten peripheren Sinneserregung beruhen, braucht Deuschle dieses Wort im Sinne von „Ansicht, Meinung“. Schon wegen dieser Mehrdeutigkeit empfiehlt es sich hier nicht, den Begriff φαντασία durch „Vorstellung“ wiederzugeben. Sodann fragt es sich, ob diese Uebersetzung überhaupt dem Sinne der Stelle gerecht wird. Das scheint mir nach folgender Ueberlegung wenig wahrscheinlich. Der Satz des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, bezieht sich nicht nur auf die δόξαι eines jeden, für die dieser Satz Wahrheit beansprucht, sondern auch auf die sinnlichen Wahrnehmungen. Das geht sowohl aus den angeführten Beispielen hervor: der Wind, den der eine als kalt empfindet, der andere nicht (152 B), der Wein, der dem Gesunden süss, dem Kranken herbe schmeckt (159 D), als auch aus der wiederholten Anführung der Wahrnehmungstheorie (153 E, 154 A, 156). Daher kommt, dass wenige Zeilen vorher ebenfalls unterschieden wird zwischen sinnlicher Wahrnehmung und der δόξα: *εἰ γὰρ δὴ ἑκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι᾽ αἰσθήσεως δοξάζῃ καὶ μήτε τὸ ἄλλον πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου, ὀρθὴ ἢ ψευδής, ἀλλ᾽ ὅ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὑτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ κ.τ.λ.* (161 D). Vergleicht man damit das einige Zeilen weiter folgende *τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἑκάστου οὔσας*, so liegt die Vermutung äusserst nahe, dass, wie δόξας dem δόξαν des ersten Satzes, so φαντασίας dem πάθος entspricht, was Apelt mit Wahrnehmungseindruck richtig wiedergibt. Aus diesen Gründen scheint mir φαντασία hier dieselbe Bedeutung zu haben wie an der zuerst besprochenen Stelle, wo es einfach „Erscheinung“ bedeutete und von Plato mit αἴσθησις gleichgesetzt wurde. Auch an der jetzt besprochenen Stelle 161 E könnte man αἰσθήσεις statt φαντασίας einsetzen, ohne dass der Sinn dadurch eine Aenderung erlitte. Zur Uebersetzung liesse sich also etwa „Erscheinung, Erscheinungsbild“ oder, um auszudrücken, dass nicht nur der Gesichtssinn in Frage kommt, geradezu „Wahrnehmung“ verwenden. Es fragt sich nun, ob wir den Begriff φαντασία an dieser Stelle auf solche Erscheinungen oder Wahrnehmungen beschränken sollen, die wir haben, so lange das Objekt auf den Sinn einwirkt, mit andern Worten, ob es sich um Erregungen han-

[1]) Ebenso Müller: Platons sämtliche Werke übersetzt von H. Müller, mit Einleitungen begleitet von K. Steinhart, III, Leipzig 1852.

[2]) Platons Werke übers. von J. Deuschle, III, Stuttgart 1856.

delt, die vom Sinnesorgan aus im Gehirn ausgelöst werden, oder ob der Begriff, indem wir das Merkmal des peripheren Erregtwerdens weglassen, auch auf Vorstellungen im eigentlichen Sinne auszudehnen ist, d. h. auf solche Bewusstseinsinhalte, die wir vermöge des Gedächtnisses (Gedächtnisvorstellungen) oder der Einbildungskraft (Phantasievorstellungen) gelegentlich in uns erzeugen, auch wenn der ursprüngliche Sinneseindruck längst entschwunden ist. Das letztere scheinen Schleiermacher, Apelt und Müller anzunehmen, da sie sich des Wortes „Vorstellungen" zur Uebersetzung bedienen. Diese Auffassung scheint dadurch gestützt, dass Sokrates bei der Prüfung der Definition Theätets, Wissen sei Wahrnehmung, auch auf die Vorstellung der Träumenden, Fieberkranken und Wahnsinnigen eingegangen ist, 158 A, die er *ψευδεῖς αἰσθήσεις* nennt. Aber ich glaube trotzdem nicht, dass Plato hier auch an derartige Vorstellungen gedacht hat, da ihre Prüfung und Widerlegung durch einen andern deswegen vollkommen überflüssig ist, weil ja jeder selbst in wachem bzw. gesundem Zustande erkennt, dass sie falsch, dass sie Phantasien waren, wie Sokrates selbst ausdrücklich erklärt 157 E. Dazu kommt, dass sich Plato anderer Ausdrücke bedient, wenn er Gedächtnis- oder Phantasievorstellungen bezeichnen will. Theätet 157 E heissen die Vorstellungen der Träumenden und Fieberkranken *ψευδεῖς αἰσθήσεις*, und mit einem ganz allgemeinen Ausdruck nennt er sie *τὰ φαινόμενα*, Philebus 39 B werden die Erinnerungsbilder, die auf Grund einer früheren, durch den Gesichts- oder irgend einen andern Sinn (*ἀπ' ὄψεως ἤ τινος ἄλλης αἰσθήσεως*) vermittelten Wahrnehmung in der Seele zurückbleiben, mit *εἰκόνες* bezeichnet, und das Vermögen der Seele, diese Bilder aufzunehmen, wird mit der Tätigkeit eines Malers verglichen; hier hätte es jedenfalls sehr nahe gelegen, den Ausdruck *φαντασίαι* zu verwenden, wenn er in diesem dem Aristoteles und den Späteren sehr geläufigen Sinne auch dem Plato schon bekannt gewesen wäre [1]). Etwas weiter nennt er derartige Vorstellungen *φαντάσματα ἐζωγραφημένα* und führt als Beispiel an, dass mancher sich selbst erblicke, wie ihm eine ungeheure Menge Gold zuteil geworden sei, *καὶ δὴ καὶ ἐνεζωγραφημένον αὐτόν ἐφ' αὑτῷ χαίροντα σφόδρα καθορᾷ*. An einer Stelle des Timaeus bedient er sich der Worte: *εἴδωλα καὶ φαντάσματα* [2]), an einer anderen Stelle (46 A) desselben Dialoges bezeichnet er mit *φαντάσματα* Traumvorstellungen, Polit. IX 572 B verwendet er für diesen

---

[1]) Die Stelle lautet: *Σω· Ἀποδέχου δὴ καὶ ἕτερον δημιουργὸν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐν τῷ τότε χρόνῳ γιγνόμενον. Πρω· Τίνα; Σω· Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει. Πρω· Πῶς δὴ τοῦτον αὖ καὶ πότε λέγομεν; Σω· Ὅταν ἀπ' ὄψεως ἤ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγών τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὑτῷ ὁρᾷ πως.*

[2]) *ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέρας μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο* (Tim. 71 A).

Begriff den Ausdruck ὄψεις [1]), das Erinnerungsbild, das in der Seele zurückbleibt, wird Theätet 191 D εἴδωλον genannt.

Schliesslich mag noch angeführt werden, dass φαντασίαι auch sonst nirgends bei Plato die Bedeutung „Vorstellungen" im oben angegebenen Sinne hat, wie sich im Verlaufe dieser Untersuchung zeigen wird; allerdings kann dieses Argument eine besondere Beweiskraft nicht beanspruchen, da das Wort überhaupt nur sechsmal in den platonischen Schriften vorkommt.

Wenden wir uns nun zu dem zweiten Dialoge, in dem Plato das Wort φαντασία gebraucht, dem Sophistes. In diesem Gespräch, das wenigstens äusserlich unmittelbar an den Theätet anknüpft, wirft Sokrates gleich am Anfang die Frage auf, was man unter σοφιστής, πολιτικός, φιλόσοφος zu verstehen habe. Es werden jedoch nicht, wie man nach dieser Frage erwarten sollte, diese drei Begriffe, sondern nur der des σοφιστής besprochen. Es wird zunächst eine Reihe von Erklärungen vorgebracht, die jedoch nicht alle denselben Begriff treffen [2]). Schliesslich wird der Sophist bezeichnet als ein Mann, der dadurch, dass er über alles spricht, den Schein der Allwissenheit verbreitet (233 B). Da er aber das Wissen von all den Dingen, über die er rede, in Wahrheit nicht besitze, so täusche er die Wirklichkeit bloss vor, sei also als eine Art Gaukler zu betrachten (235 A). Demnach sei die Kunst des Sophisten eine τέχνη μιμητική. Wenn man diesen Begriff wieder zerlege in eine τέχνη εἰκαστική, so genannt, weil die, welche sie ausüben, alle Grössenverhältnisse des nachzubildenden Gegenstandes beibehalten, also εἰκόνες schaffen, und eine τέχνη φανταστική, die von denen ausgeübt werde, die ihren Kunstwerken nicht die wirklichen Grössenverhältnisse gäben, sondern dieselben dem schönen Schein zuliebe veränderten [3]), dann müsse man die Kunst des Sophisten zu der τέχνη φανταστικη rechnen. Doch erhebt sich hier eine neue Schwierigkeit. Der Sophist wird einwenden: es gibt keinen Irrtum, keine falschen Reden und Vorstellungen,

[1]) Αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

[2]) So wird 222 B ff. die sokratische Methode der Belehrung geschildert, die nicht durch Ermahnung wirkt, sondern dadurch, dass sie diejenigen, die sich auf ihr Wesen etwas einbilden, in Widersprüche verwickelt und ihnen dadurch ihre Unwissenheit zum Bewusstsein bringt. Auf die Sophisten, die diese Kunst ausüben, passt der Inhalt des Dialoges nicht. Wenn der Fremde 231 A zum Vergleich die Aehnlichkeit von Wolf und Hund heranzieht, so ist deutlich, welche Art von Sophisten er mit Wölfen, welche er mit Hunden vergleicht. Daher betont H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905, S. 323 Anm. 1 mit Recht, dass „es unerlaubt ist, von einem festen Begriff der Sophistik auszugehen unter Verkennung der Tatsache, dass das Wort Sophist zu Platons Zeit noch eine schwankende Bedeutung hatte".

[3]) οὐ τὰς οὔσας συμμετρίας ἀλλὰ τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς τοῖς εἰδώλοις ἐναπεργάζονται (236 A).

denn diese Behauptung setzt voraus, dass das Nichtseiende ist, was nach Parmenides unmöglich ist (236 E, 237 A). Um diesen Einwand des Sophisten zu entkräften und nachzuweisen, dass es wirklich falschen λόγος, falsche δόξα und φαντασία gebe, weist Plato zunächst nach, dass das Nichtseiende in gewisser Weise sei. Dieser Nachweis gelingt ihm dadurch, dass er das Nichtsein für identisch erklärt mit dem Verschiedensein (259 A). Die Widerlegung dieses Einwandes hat Plato nicht geringe Schwierigkeit gemacht, und volle Klarheit ist nicht erzielt worden. Der Grund lag darin, dass man sich der doppelten Bedeutung von εἶναι, das sowohl „existieren" bedeuten als auch blosse Kopula sein konnte, noch nicht deutlich bewusst war[1]). Wenn nun auch Plato diese verschiedenen Bedeutungen noch nicht völlig klar erfasst hat, so hat er doch, wie H. Raeder a. a. O. 333 betont, „eingesehen, dass ‚ist nicht' auf zwei verschiedene Weisen gebraucht werden kann, sowohl nämlich, wenn man einem Ding die Existenz absprechen will, als wenn man dasselbe von einem andern verschieden bezeichnen will".

Nachdem der Begriff des Nichtseienden festgestellt ist, wird die Frage aufgeworfen, ob er sich mit Vorstellung und Urteil verbinden könne, denn nur wenn dies der Fall sei, könne es falsche Vorstellung und falsches Urteil geben, da das Falsche im Denken oder Reden darin bestehe, dass man Nichtseiendes vorstelle oder rede: *Μὴ μειγνυμένου μὲν αὐτοῦ* (scil. *τοῦ μὴ ὄντος*) *τούτοις* (scil. *δόξῃ καὶ λόγῳ*) *ἀναγκαῖον ἀληθῆ πάντ' εἶναι, μειγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν τοῦτ' ἐστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.* Wenn es aber Irrtum gebe, gebe es auch Täuschung, und wenn es Täuschung gebe, heisst es mit einiger Uebertreibung, dann müsse alles voll von *εἴδωλα, εἰκόνες* und *φαντασίαι* sein: *Καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι* (260 D). Wie an den beiden Theätetstellen bedeutet *φαντασία* auch hier die durch die Sinne vermittelte Erscheinung der Aussenwelt, aber der Zusammenhang zeigt, dass nur die falsche, trügerische Erscheinung gemeint ist, z. B. dass Sonne und Mond gleich gross oder beim Aufgang grösser als am Zenith zu sein scheinen. Schleiermacher übersetzt deshalb mit Recht: Dann ist alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines[2]).

Nun wird der Sophist vielleicht noch eine letzte Ausflucht suchen, um die Behauptung, seine Kunst sei eine Art von Gaukelei und Betrügerei, ablehnen zu können, indem er nämlich zwar zugibt, dass einige Begriffe sich mit dem Begriff des Nichtseienden verbinden, aber behauptet, Vor-

[1]) Ein anderes Missverständnis von *εἶναι* lag bei den 252 B erwähnten Philosophen vor, die es überhaupt für unzulässig erklärten, mit etwas als Subjekt etwas anderes als Prädikat zu verküpfen (*οἱ μηδὲν ἐῶντες κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν*), also die Kopula als logische Gleichsetzung verstanden.

[2]) Aehnlich Deuschle: voll Trug und Scheinbilder und Scheingestalten.

stellung und Urteil gehörten zu diesen nicht (260 D und E). „Daher", erklärt Plato, „müssen wir die Begriffe λόγος, δόξα und φαντασία genau untersuchen, um den hartnäckigen Gegner auch aus diesem Schlupfwinkel zu verjagen": *διὰ ταῦτ' οὖν λόγον πρῶτον καὶ δόξαν καὶ φαντασίαν διερευνητέον ὅτι ποτ' ἐστιν, ἵνα φανέντων καὶ τὴν κοινωνίαν αὐτῶν τῷ μὴ ὄντι κατίδωμεν, κατιδόντες τὸ ψεῦδος ὂν ἀποδείξωμεν, ἀποδείξαντες δὲ τὸν σοφιστὴν εἰς αὐτὸ ἐνδήσωμεν, εἴπερ ἔνοχός ἐστιν ἢ καὶ ἀπολύσαντες ἐν ἄλλῳ γένει ζητῶμεν* (260 E).

Zunächst wird der Begriff des wahren und falschen *λόγος* erläutert an den beiden Sätzen „Theätet sitzt" und „Theätet fliegt" (263 A); der falsche wird definiert als ein *λόγος*, der etwas anderes aussage, als was wirklich sei, das Nichtseiende als seiend bezeichne: *Ξε· ὁ δὲ δὴ ψευδὴς* (scil. *λόγος*) *ἕτερα τῶν ὄντων* (scil. *λέγει*); *Θεαι· Ναί. Ξε· Τὰ μὴ ὄντα ἄρα ὡς ὄντα λέγει* (263 B). Dann fragt der Fremde 263 D: *Τί δὲ δή; διάνοια τε καὶ δόξα καὶ φαντασία, μῶν οὐκ ἤδη δῆλον ὅτι ταῦτα γε ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται;* und er erklärt dem Theätet auf dessen Frage, wieso dem so sei, die Sache dadurch, dass er genauer angibt, was diese drei Begriffe bedeuten, und wie sie sich von einander unterscheiden. Denken (*διάνοια*) und ausgesprochenes Urteil (*λόγος*) seien nur dadurch verschieden, dass die *διάνοια* ohne Stimme sei, ein lautloses Sprechen der Seele mit sich selbst. Wird der Gedanke durch die Stimme zum Ausdruck gebracht, so entsteht der gesprochene Satz, das Urteil. Die Urteile enthalten entweder eine Bejahung oder eine Verneinung; vollzieht sich dies (scil. Bejahung oder Verneinung) nur in Gedanken, so nennt man dieses nicht ausgesprochene Urteil eine *δόξα*[1]). Und nun folgt die einzige Stelle, an der Plato sich genauer ausdrückt, was er unter *φαντασία* versteht: *Ξε. Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινι τὸ τοιοῦτον αὖ πάθος ἆρ' οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν;* hinzuzusetzen sind noch die folgenden Worte des Fremden, in denen *φαντασία* durch *φαίνεται* ausgedrückt ist: *Οὐκοῦν ἐπείπερ λόγος ἀληθὴς ἦν καὶ ψευδής, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, „φαίνεται" δὲ ὃ λέγομεν σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ*

[1]) *Ξε. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν; Πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια. Θε· Πάνυ μὲν οὖν. Ξε· Τὸ δέ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος. Θε· Ἀληθῆ. Ξε· Καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὖ ἴσμεν ἐνὸν — Θε· Τὸ ποῖον; Ξε· Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν. Θε· Ἴσμεν· Ξε· Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπῃς αὐτό; Θε· Καὶ πῶς.* „Erscheinung aber heisst dasselbe seelische Erlebnis (das Urteil), wenn es nicht von selbst aus dem eigenen seelischen Zusammenhang aufsteigt, sondern durch Vermittlung einer Wahrnehmung sich einstellt". So gibt Natorp die Stelle wieder: Platons Ideenlehre (Leipzig 1903) 295.

λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῆ [τε] αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίοτε εἶναι (264 A—B). In dem ersten Satze: „Wie nun, wenn es nicht an und für sich, sondern durch Wahrnehmung vermittelt einem begegnet, kann man einen solchen Vorgang anders richtig bezeichnen als mit dem Wort φαντασία?" ist das Subjekt des Vordersatzes, das nicht genau bezeichnet ist, aus dem τοῦτο des vorhergehenden Satzes Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται zu entnehmen, das sich seinerseits auf φάσις καὶ ἀπόφασις bezieht, die als Abschluss einer Ueberlegung die Meinung, das Urteil (δόξα) ergeben. Der Sinn des Satzes ist also folgender: Eine φαντασία liegt dann vor, wenn eine Bejahung oder Verneinung d. h. ein Urteil nicht durch Ueberlegung, sondern unmittelbar durch Wahrnehmung zustande kommt. An einem Satz, den ich zufällig bei Aristoteles finde, lässt sich diese platonische Stelle verdeutlichen: φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν (περὶ ἐνυπνίων 2, 460 b 19). Unmittelbar durch die Wahrnehmung der Sonne erfolgt das Urteil: die Sonne ist fussgross, man hat die φαντασία τοῦ ἡλίου ποδιαίου. Tritt nun die διάνοια, der διάλογος der Seele mit sich selbst, hinzu, so ergeben sich manche Gründe, die diese δόξα δι' αἰσθήσεως umstossen, und es ergibt sich die δόξα κατὰ διάνοιαν.

Die Definition, die Plato hier von der φαντασία gibt, ist für uns deshalb zunächst unklar, weil wir nicht wissen, welchen Begriff Plato überhaupt definieren will. O. Apelt[1]) erklärt, die platonische Definition sei von fraglichem Wert, indem er φαντασία auffasst als Fiktion der Einbildungskraft, wodurch er dann veranlasst wird, unter αἴσθησις den inneren Sinn zu verstehen. Aber folgende Gründe scheinen mir dafür zu sprechen, dass φαντασία hier den von Apelt angenommenen Sinn nicht hat: zunächst ist diese Bedeutung des Wortes bei Plato sonst nicht zu belegen, wie wir gesehen haben. Hätte Plato das Wort wirklich auf so verschiedene Weise gebraucht (a. Erscheinung der Dinge, wie sie sich uns infolge der Erregung eines Sinnesorganes darstellen; b. Fiktion der Einbildungskraft), so dürften wir annehmen, dass er diese von seinem sonstigen Sprachgebrauch abweichende Verwendung ausdrücklich bezeichnet hätte. Sodann würde auf Produkte der Einbildungskraft (Erinnerungs- und Phantasievorstellungen) das Merkmal δι' αἰσθήσεως nicht passen, da jene nicht durch periphere Sinneserregung, sondern vom Gehirn aus hervorgerufen werden. Wir werden dem Worte also auch hier denselben Sinn beilegen, in dem wir es bisher angetroffen haben. Nun liegt freilich eine Ungenauigkeit vor, insofern als Plato zwar hier wie an der Theätetstelle 152 C φαντασία als substantiviertes φαίνεται betrachtet, aber während er diesen Begriff dort ausdrücklich mit αἴσθησις gleichsetzt, bezeichnet er die φαντασία im Sophistes als eine σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης. Das will offenbar nichts anderes sagen als δόξα δι' αἰσθήσεως, ein Urteil, das unmittelbar durch sinnliche Wahrnehmung zu-

[1]) Rheinisches Museum 50 (1895) 406 Anm. 1.

stande kommt, wie der vorhergehende Satz zeigt: *Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινι* (scil. *δόξα*), *τὸ τοιοῦτον αὖ πάθος ἆρ' οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν.* Wenn nun die Erklärung des Wortes in beiden Dialogen nicht einheitlich ist, so rührt das wohl daher, dass es Plato im Theätet auf eine genaue Bezeichnung nicht ankam; doch möge erwähnt werden, dass er an anderen Stellen dieses Dialoges für *φαίνεσθαι* Ausdrücke verwendet, die sehr an die im Sophistes gegebene Definition anklingen, z. B. 161 D: *εἰ γὰρ δὴ ἑκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὅ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ*, 179 C: *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἐλεῖν ὅτι οὐκ ἀληθεῖς*[1]). Im Sophistes hingegen wollte er die *φαντασία* als eine Art der *δόξα* erweisen, was bei der synonymen Verwendung von *δοκεῖ* und *φαίνεται* nahe lag. Dadurch erklärt sich, dass zunächst von *φαντασία* gar nicht die Rede ist, sondern nur von *λόγος* und *δόξα*, *λέγειν* und *δοξάζειν*. 260 B: *σκεπτέον, εἰ δόξῃ τε καὶ λόγῳ μείγνυται* (scil. *τὸ μὴ ὄν*), 260 C: *μειγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος, τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν . . .* 260 D: *καὶ λόγον δὴ καὶ δόξαν εἶναι τῶν οὐ μετεχόντων.* 260 E: *ἐπειδὴ δόξα καὶ λόγος οὐ κοινωνεῖ τοῦ μὴ ὄντος.* 261 B: *καὶ δεῖ δὴ ψεῦδος ὡς ἔστι καὶ περὶ λόγον καὶ περὶ δόξαν ἀποδεῖξαι.* 261 C: *λόγον δὴ πρῶτον καὶ δόξαν . . . λάβωμεν.* Bis dahin wird die *φαντασία* nur nebenbei erwähnt (260 C und E). Nachdem dann dargelegt ist, dass es falschen *λόγος* gebe, also auch *διάνοια*, *δόξα* und *φαντασία* bisweilen falsch sein müssten, da sie ja mit dem Begriff *λόγος* eng zusammenhingen (*ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ ξυγγενῶν ὄντων ψευδῆ τε αὐτῶν ἐνία καὶ ἐνίοτε εἶναι* (264 B), ist im folgenden Satze und 264 D wieder nur von *λόγος* und *δόξα* die Rede.

Schliesslich verwendet Plato das Wort *φαντασία* noch an einer Stelle der Politeia, die ich zuletzt bespreche, weil die Ueberlieferung nicht gesichert ist. Der Codex Parisinus A, der sowohl durch sein Alter, als durch seine Güte für die Ueberlieferung des Textes der Politeia an erster Stelle steht[2]), überliefert nämlich 382 E so: *Κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπὰς ὕπαρ οὐδ' ὄναρ.* Mit dieser Lesart stimmt nach Burnets[3]) kritischem Apparat überein der Codex *M* (= Caesenas Malatestianus plut. XXVIII 4). Dagegen haben der Codex Marcianus (von Bekker[4]) mit *Π*, von Burnet mit D bezeichnet), der Codex Vindobonensis (F bei Burnet) und Eusebius nach

[1]) Vergleiche auch Phileb. 39 B: *Ὅταν ἀπ' ὄψεως ἤ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγών τις κ.τ.λ.*

[2]) Vgl. The Republic of Plato ed. by James Adam I, Cambridge 1902, XIII.

[3]) Platonis opera ed. J. Burnet, Oxford 1901.

[4]) Platonis dialogi ed. Bekker, Berolini 1817.

ἐξαπατᾷ noch οὔτε κατὰ φαντασίας. Die Ansichten der Herausgeber stimmen nicht überein. Während Ast, Bekker, J. Adam, Burnet der Lesart des Marcianus folgen, lässt C. Schmelzer [1]) mit Parisinus A die Worte aus. Ehe wir die Bedeutung des Wortes betrachten, müssen wir also prüfen, welche Ueberlieferung wohl die richtige ist.

Auf den ersten Blick erscheint der Zusatz nicht recht passend, weil er die Harmonie des Satzes zu stören scheint. Lässt man nämlich die Worte οὔτε κατὰ φαντασίας aus, so entspricht das Glied οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς genau dem vorhergehenden ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ: Die Gottheit ist ein Einfaches und Wahrhaftiges im Handeln und Reden, und sie täuscht andere weder durch Worte noch durch das Senden von Zeichen. Aber dagegen ist einzuwenden dass zu den ἔργα, durch welche die Götter die Menschen nach griechischem Mythus oft täuschten, nicht nur das Senden von Zeichen, sondern auch Erscheinungen (im weiter unten angegebenen Sinne) gehörten. Ferner ist in Betracht zu ziehen, dass der Marcianus nach dem Parisinus A der zuverlässigste Codex ist (vgl. J. Adam p. XIII) und öfters herangezogen werden muss, um Irrtümer des Parisinus zu berichtigen. Besonders Auslassungen von einzelnen oder mehreren Worten scheinen dem Schreiber der Pariser Handschrift häufig unterlaufen zu sein, die allerdings zum Teil nachträglich verbessert sind. Bei einer Durchsicht des zweiten Buches fand ich elf Stellen, an denen Worte, die im Par. A fehlen, aus dem Marcianus zu ergänzen sind (p. 67. 71. 76. 80. 87. 88. 102. 104. 113. 115. 119 der Ausgabe von J. Adam), fünf, an denen vom ersten Schreiber ausgelassene Worte von A^2 übereinstimmend mit dem Marcianus nachträglich hinzugefügt sind (p. 103. 109. 115. 119. 122). Schliesslich möge noch angeführt werden, was J. Adam in der Anmerkung zu 382 E bemerkt: φαίνεσθαι (381 E) and ἔργῳ φάντασμα προτείνων (381 A) favour the view, that these words are genuine. Aus diesen Gründen glaube ich, dass die Worte tatsächlich von Plato herrühren, also mit Recht von den meisten Herausgebern in den Text aufgenommen worden sind.

Was die Bedeutung des Wortes angeht, so bietet die Stelle keine Schwierigkeit, da wir mit der einfachen Grundbedeutung „Erscheinungen" auskommen. Und zwar sind jene Erscheinungen gemeint, durch die sich der Sage nach die Götter den Menschen gelegentlich zeigten [2]), Sagen, wie sie besonders von Zeus im Umlauf waren. Ich erinnere nur an die Geschichten von Leda, Europa und Danae, denen er sich unter der Gestalt eines Schwanes, eines Stieres oder als Goldregen zeigte. Dass die Stelle so zu verstehen ist, zeigt deutlich 381 B, wo gesagt wird, dass Gott als absolut vollkommen, wenn er sich überhaupt verwandle, sich nur in etwas

[1]) Platons Ausgewählte Dialoge: Bd. VII, Der Staat, Berlin 1884.

[2]) Vgl. Sophistes 216 A mit Anspielung auf Odyssee XVII 485—488.

Schlechteres verwandeln könne; das jedoch sei nicht denkbar. Deshalb solle niemand den Proteus und die Thetis verleumden, noch die Hera in Tragödien und Gedichten darstellen, wie sie in der Gestalt einer Priesterin umherziehe; auch sollten die Mütter ihren Kindern nicht Märchen erzählen von Göttern, die nachts unter der Gestalt seltsamer Fremdlinge den Menschen erschienen.

Wenn wir nun abschliessend nochmals sämtliche Stellen überblicken, so zeigt sich, dass bei Plato nur die ursprüngliche Bedeutung des Wortes vorliegt, die dem substantivierten φαντάζεσθαι oder φαίνεσθαι aufs engste verwandt ist; zweimal wird es φαίνεσθαι ausdrücklich gleichgesetzt: Theätet 152 C und Sophistes 264 A. Ueberall bezeichnet φαντασία die Erscheinung der Dinge, die uns vermittels einer Sinneserregung zum Bewusstsein kommt. Diese Erscheinung kann wahr oder falsch sein. Im Theätet wird gegen die Ansicht des Protagoras gezeigt, dass nicht alle φαντασίαι wahr sind, dasselbe wird im Sophistes den Sophisten gegenüber betont; an einer Stelle dieses Dialoges (Sophistes 260 C) bedeutet es geradezu die trügerische Erscheinung, einmal (Politeia II 382 E) wird es von den Göttern gebraucht, die sich in irgend einer Gestalt den Menschen zeigen. Eine Bedeutungsentwicklung liegt, wie ich schon S. 492 bemerkt habe, insofern vor, als das Wort nicht mehr auf Eindrücke des Gesichtssinnes beschränkt ist, die der Ableitung des Wortes gemäss ursprünglich allein in Betracht kommen konnten. Es fragt sich jedoch, ob sich die Erweiterung der Bedeutung am Substantivum selbst vollzogen hat, oder ob sie bereits beim Verbum vorlag, als das Substantiv gebildet wurde, und von diesem mit übernommen wurde. Dass das letztere anzunehmen ist, ergibt sich, wenn wir zum Schluss noch kurz untersuchen, wann das Wort wohl in die Sprache aufgenommen wurde. Da zeigt sich nun, dass φαίνεσθαι zwar bei allen Autoren ungemein häufig ist, während φαντασία sich vor Plato nirgends findet; soweit ich mit Hülfe der mir zugänglichen Speziallexika feststellen konnte, wird es weder von den Dichtern noch von den Prosaikern gebraucht, die vor Plato oder zu seiner Zeit gelebt haben[1]). Besonders wichtig wäre es für uns, zu wissen, ob und in welcher Bedeutung es von den vorsokratischen Philosophen verwandt wurde. Leider

[1]) Ich habe in folgenden Wörterbüchern und Indices nachgesehen: Lexicon Homericum ed. H. Ebeling, Lipsiae 1885; Index Hesiodeus ed. J. Paulson, Lund 1890; Lexicon Herodoteum ed. J. Schweighäuser, Strassburg 1824; Index Thucydideus ed. M. H. N. von Essen, Berlin 1887; Lexicon Xenophonteum, Lipsiae 1801—1804; Index Andocideus, Lycurgeus, Dinarcheus, ed. L. L. Forman, Oxford 1897; Index Lysiacus ed. D. H. Holmes, Bonnae 1895; Index Demosthenicus ed. S. Preuss, Lipsiae 1892; Index Isocrateus ed. S. Preuss, Furti 1904; Lexicon Aeschyleum ed. W. Dindorf, Lipsiae 1873; Lexicon Sophocleum ed. Ellendt-Genthe, Berolini 1872; Index to the fragments of the Elegiac and Jambic Poets by Mary Coswin Lane, Cornell University 1908.

lässt sich darüber kein zuverlässiges Resultat gewinnen. Aus dem Wortindex zu H. Diels'[1]) Vorsokratikern ersehen wir nämlich, dass zwar die Späteren diesen Ausdruck nicht selten anwenden, wenn sie die Lehren der älteren Philosophen wiedergeben, dass er sich aber in den wörtlich angeführten Fragmenten nicht findet. Plato ist also für uns wenigstens der erste, der sich dieses Begriffes bedient. Dass das Wort noch nicht Allgemeingut geworden war, lässt sich vielleicht auch dadurch stützen, dass es an zwei Stellen durch *φαίνεται* umschrieben oder erklärt wird (Theätet 152 C, Sophistes 264 A).

Von den Bedeutungen, die der Begriff bei Aristoteles hat[2]), vermissen wir die der Vorstellung (Erinnerungs- und Phantasievorstellung), wofür Plato Ausdrücke wie *φάντασμα*, *εἴδωλον*, *εἰκών*, *ὄψις* verwendet, wie S. 494 f. gezeigt ist, und die des Vorstellungsvermögens, der Phantasie in unserem Sinne.

Erwähnung verdient zum Schluss noch der Umstand, dass Aristoteles an zwei Stellen auf die Ausführungen seines Lehrers mittelbar oder unmittelbar Bezug zu nehmen scheint. Auf eine Stelle hat bereits Apelt[3]) aufmerksam gemacht: Aristoteles bekämpft De anima *Γ* 3, 428 a 25 ff. die Ansicht, dass *φαντασία* eine Verbindung von *δόξα* und *αἴσθησις* sei; und Apelt bemerkt mit Recht, dass sein Ausdruck *συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως* an den Platons *σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης*[4]) (Sophistes 164 A) anklingt. Die Vermutung Apelts, Aristoteles habe hier die Ansicht seines Lehrers im Auge, gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass auch noch eine andere Wendung an diese Sophistesstelle erinnert. Wir haben S. 498 gesehen, dass in dem Satze *Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινι* das Subjekt aus dem vorhergehenden *φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν* zu entnehmen war. Bei Aristoteles lesen wir nun De an. *Γ* 8, 432 a 10: *ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως*. Aristoteles lehnt also an zwei Stellen seines Werkes über die Seele die von Plato im Sophistes ausgesprochene Ansicht mit fast denselben Worten ab. Seine Polemik ist allerdings nicht gerechtfertigt, denn er versteht an beiden Stellen unter *φαντασία* die Einbildungskraft[5]), während bei Plato diese Bedeutung an keiner Stelle in Betracht kommen kann, wie der Verlauf dieser Untersuchung dargetan hat.

[1]) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker II 2 (Wortindex), Berlin[2] 1910.

[2]) Index Aristotelicus ed. Bonitz, Berolini 1870.

[3]) Rhein. Museum 50 (1895) 406 Anm. 1.

[4]) Der ganze Satz lautet: *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως οὐδὲ δι' αἰσθήσεως οὐδὲ συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως φαντασία ἂν εἴη.*

[5]) *Γ* 3, 428 a 1: *εἰ δή ἐστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν.* *Γ* 8, 432 a 9: *τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά εἰσιν πλὴν ἄνευ ὕλης.*

Experimentelle Psychologie und praktische Pädagogik [1]).

Von Prof. Dr. Georg Wunderle in Eichstätt i. B.

Die praktischen Fragen der Kultur erfreuen sich heutzutage im grossen und ganzen eines tieferen Interesses als rein theoretische Probleme. Der wichtigsten aller praktischen Kulturaufgaben, der Erziehung, wird sogar eine derartige Aufmerksamkeit geschenkt, dass einem nicht selten das Wort in den Sinn kommt: „Das, worüber am meisten geredet wird, ist in Wirklichkeit am wenigsten zu finden". Vielleicht steht es trotzdem nicht so schlimm mit der modernen Erziehung. Sicher ist nur das eine, dass man heute vielfach anders denkt über die Ziele, über die Art der Erziehung und des Unterrichts als in früherer Zeit. Und daran ist nicht zum wenigsten der Umstand schuld, dass die Wissenschaft sich viel mehr mit dem, was den Umkreis aller erzieherischen Probleme ausmacht, beschäftigt. Nicht als ob die pädagogische Wissenschaft erst ein Kind der allerneuesten Zeit wäre; zum Nachdenken hat die Erziehung der heranwachsenden Generation den Geistern aller Zeiten Aufgaben gestellt; aber gerade dieses Nachdenken und Forschen konnte natürlich niemals anders erfolgen, als in den Formen und mit den Hilfsmitteln des einer Kulturepoche entsprechenden allgemeinen Wissenschaftsbetriebes. Mit Rücksicht darauf kann es nicht wundernehmen, dass die moderne pädagogische Wissenschaft ganz besonders von dem empirisch-experimentellen Zuge der heutigen Denkweise erfasst wurde, dass unter dem Einfluss dieser Strömung sogar eine „experimentelle" Pädagogik entstand.

Die experimentelle Pädagogik ist eigentlich eine Tochter der experimentellen Psychologie, die auch heute noch — trotz aller gegenseitigen Versicherungen — fast ausschliesslich von der Mutter lebt. Man hat der experimentellen Pädagogik nicht mit Unrecht zum Vorwurf gemacht, dass sie die eigentlichen Tatsachen der Erziehung, also etwa das Verhältnis, das die erziehliche Einwirkung zwischen dem Lehrer und dem Schüler schafft, die Folgen irgend eines erziehlichen Eingriffes und anderes mehr, zu wenig oder gar nicht berücksichtige. Tatsächlich ist das allermeiste,

[1]) Nach einem Vortrag bei dem vom Landesverbande der katholischen Geistlichen Schulvorstände Bayerns in Augsburg (Juli 1914) veranstalteten volksschulpädagogischen Kurse.

was sie bisher an Erfolgen zu verzeichnen hatte, der auf pädagogische Fragen angewandten experimentellen Psychologie zuzuschreiben.

Deswegen scheint uns eine wichtige Aufgabe darin zu liegen, die Grenzen der Anwendbarkeit experimenteller Psychologie auf die praktische Pädagogik zu prüfen. Das soll der Gegenstand unserer Ausführungen sein. Wir werden dabei zunächst die Hauptgebiete der experimentellen Psychologie, soweit sie für die Pädagogik in Betracht kommen, überblicken und dann die grundsätzliche Frage zu beantworten suchen, wie weit die Psychologie überhaupt normierend auf die praktische Pädagogik einwirken kann.

I.

Wenn man Herbart als den Vater der wissenschaftlichen Pädagogik bezeichnet, so tut man das auch gerne mit Rücksicht darauf, dass er Pädagogik und Psychologie so eng verbunden hat. Freilich war seine Psychologie nicht auf streng empirischer Grundlage aufgebaut. Sie blieb trotz ihrer Verknüpfung mit der Mathematik, trotz ihrer Versuche zu exakten Berechnungen eine durchaus metaphysische Psychologie und erwies sich als untauglich für die praktische Pädagogik. Innerhalb der Herbartischen Schule ist das von Strümpell schon deutlich hervorgehoben worden; er konnte sich aber bei den Herbartianern gerade in diesem Punkt keine Geltung verschaffen. Seine psychologische Pädagogik und „pädagogische Pathologie" (Lehre von den Kinderfehlern) gewann trotzdem auf die Entwicklung der modernen Pädagogik einen starken Einfluss. Es musste sich allerdings zunächst die Psychologie selbst zur Höhe der naturwissenschaftlichen Empirie erheben, und diese Erhebung ging in der zweiten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts vor sich. Ernst Heinrich Weber, Gustav Theodor Fechner und namentlich Wilhelm Wundt bezeichnen durch ihre hervorragenden Arbeiten die gewaltigen Fortschritte der „exakten" Psychologie. Die zahllosen Einzeluntersuchungen aus den Schulen dieser Gelehrten und die sonstigen Arbeiten über Probleme der sogenannten physiologischen oder experimentellen Psychologie beschränkten sich lange Zeit auf die Erforschung der Sinneserkenntnis, der Aufmerksamkeit, der Ermüdung, des Gedächtnisses. Erst verhältnismässig spät traten in den Kreis der psychologischen Aufgaben auch die höheren seelischen Tätigkeiten, Denken und Wollen ein. Ungefähr an diesem Punkte der Entwicklung entstand der Gedanke, die zahlreichen Materialien, welche die psychologischen Forschungen bisher aufgestapelt hatten, in möglichst weitem Umfang der praktischen Erziehung dienstbar zu machen. Ja, man ging über der einfachen Verwendung der psychologischen Ergebnisse dazu über, einen eigenen Problemkreis durch jene psychologischen Aufgaben abzugrenzen, welche aus Erziehung und Unterricht im besonderen erwachsen. So entstand die „experimentelle" Pädagogik. Ernst Meumann ist der

Begründer und hauptsächlichste Systematiker derselben. Von der experimentellen Pädagogik vornehmlich wurden nun auch Forschungen herangezogen, die im Laufe der letzten Jahrzehnte ausserhalb der naturwissenschaftlichen Psychologie begonnen und bereits zu einer gewissen Vollkommenheit geführt waren. Die sogenannte „differenzielle" Psychologie, wie sie sich im Gegensatz zu der physiologischen oder generellen Psychologie nannte, bot auch der Pädagogik allem Anscheine nach viel unmittelbarer verwertbare Resultate. Ihr Ziel ist es ja, die psychologischen Grundlagen der in irgend einem Subjekt erscheinenden seelischen Tätigkeiten nicht auf ihre einzelnen Formen und Gesetze zu untersuchen, sondern als Auswirkungen gerade der ganzen Individualität zu beschreiben und zu erklären. Die Persönlichkeitspädagogik musste sich orientieren an dem Ertrage der differenziellen Psychologie. Der Vater der differenziellen Psychologie in Deutschland, William Stern, hat es auch verstanden, in umsichtiger Methodik die Leistungsfähigkeit der neuen Wissenschaft für die Zwecke der praktischen Pädagogik einzurichten. Hand in Hand mit der Vervollkommnung der generellen, mit dem Ausbau der differenziellen Psychologie ging die spezielle Kindespsychologie. Sie wurde in der Art, wie Wilhelm Preyer und zuletzt namentlich William Stern sie ausgestalteten, zu einem mächtigen Faktor der psychologischen Pädagogik.

Dieser kurze Blick auf die geschichtliche Entwicklung hat die Abhängigkeit der heutigen Pädagogik von der Psychologie klar erwiesen. Es fragt sich jetzt, welche psychologischen Ergebnisse im einzelnen auch für die praktische Pädagogik wirklich von Bedeutung sind.

1. Vor allem ist bezüglich der generellen Psychologie zu sagen, dass ihre Forschungen über die Sinneserkenntnis für die Pädagogik von grosser Wichtigkeit sind. Der Zusammenhang, welcher hier zwischen äusserem Reiz und Empfindung ermittelt wurde, die Gesetzmässigkeit, die alle Leistungen der Sinnesorgane beherrscht, die Arbeitsfähigkeit, Uebung und Ermüdung müssen bei der Sinneserziehung so gut als möglich berücksichtigt werden. Der moderne Anschauungsunterricht, fasst man ihn nun als eigenes Unterrichtsfach oder als durchgehendes Unterrichtsprinzip, wird darauf besonderes Gewicht zu legen haben. Die alltägliche Erfahrung bekundet, dass das kleine Kind, der Schulneuling, erst sehen, hören lernen muss. Wie notwendig ist es da, die Funktion der Sinnesorgane nach ihren Bedingungen und Leistungsmöglichkeiten zu kennen und auf Grund dieser Kenntnis nach und nach so zu entwickeln, dass der Zögling selbst „seine Sinne voll gebrauchen" kann!

Mit der Sinnesübung hängt innigst die Aufmerksamkeitsschulung zusammen. Das Kind wird am Anfang der Schulzeit im allgemeinen kaum zu einer willkürlichen Aufmerksamkeit gelangt sein. Seine unwillkürliche Aufmerksamkeit, sein Interesse hat sich bisher zum grössten Teil sinn-

lichen Gegenständen zugewendet, und auch bei diesen sinnlichen Gegenständen handelte es sich nur um eine von augenblicklicher Neigung oder Begierde eingegebene Beschäftigung. Die Schule hat selbstverständlich zunächst an diese Art der fluktuierenden kindlichen Aufmerksamkeit anzuknüpfen und wird auch den sinnlichen Charakter derselben erst langsam abzustreifen vermögen. Ihr Hauptanliegen muss es sein, das Kind allmählich in der beharrlichen, willkürlichen Aufmerksamkeit zu üben. Dabei darf sie sich nicht damit begnügen, etwa bloss die Gegenstände der Aufmerksamkeit recht interessant zu machen, sondern es kommt ebenso sehr darauf an, die subjektiven Bedingungen der Aufmerksamkeit, sowohl die sensorischen, wie die motorischen, in der richtigen Weise zu setzen. Dass hierzu das Studium der Psychologie der Aufmerksamkeit eine unabweisbare Voraussetzung ist, die nicht durch die praktische Beobachtung und Erfahrung allein gewonnen werden kann, bedarf keiner weiteren Begründung. Der Lehrer wird gerade auf dem Gebiete der Aufmerksamkeitsforschung starke Antriebe finden zur individuellen Behandlung seiner Schüler.

Die willkürliche Aufmerksamkeit verlangt die Anspannung der psychischen Kraft. Beim Kinde erlahmt, ermüdet die psychische Kraft aber verhältnismässig rasch. Die experimentelle Psychologie hat der Tatsache der Ermüdung sehr viele Studien gewidmet und durch ihre Ermüdungsmessungen einen ziemlich genauen Massstab für die psychische Leistungsfähigkeit des Kindes gewonnen. Für die Pädagogik sind nicht bloss diese Ermittelungen wertvoll, sondern noch mehr die Forschungen über die Behebung der Ermüdung, über den Ausgleich von geistiger und körperlicher Anstrengung, über den Einfluss des Spieles und Sportes auf die Psyche des heranwachsenden Menschen.

Ein besonders beliebtes Gebiet experimenteller Untersuchung ist das Problem des Gedächtnisses und der Erinnerung mit allen Fragen, die sich auf Assoziation und Reproduktion der Vorstellungen beziehen. Die Lehre von den Vorstellungstypen ist längst zu einem Besitze der Pädagogik geworden. Jedem Lehrer obliegt es, sich wenigstens im allgemeinen darüber Rechenschaft zu geben, welchem Vorstellungstypus er selbst angehört, und welche Vorstellungstypen in seiner Schulklasse vorwiegend vertreten sind. Er wird mit Hülfe der einschlägigen Untersuchungsmethoden sehr bald zur Einsicht gelangen, dass die drei Vorstellungstypen (der visuelle, der akustische, der motorische Typus) kaum je in reiner Form vorkommen, dass es also höchst selten einen Menschen gibt, der sich Erinnerungsgegenstände nur als Gesichtsbilder oder nur mit Hülfe von Gehörsvorstellungen oder nur durch Bewegungsvorstellungen zur inneren Anschauung bringt. Der Lehrer wird die Mischung der Typen häufig sogar in der Gestalt finden, dass irgend ein Subjekt in Bezug auf gewisse Vorstellungsinhalte mehr visuell, in Bezug auf andere mehr akustisch veranlagt ist. Der Uebereifer mancher Pädagogen hat diese Tatsache in

der Forderung sogenannter Typenklassen übersehen. Wollte man die reinen Typen in eigenen Unterrichts- und Erziehungsklassen zusammennehmen, dann wäre damit psychologisch die Befestigung und Ausbildung in einer einseitigen Begabung notwendig; wir halten das jedoch für eine überspannte Individualisierung. Dass aber abgesehen davon die Kenntnis der Vorstellungstypen für einen richtigen Betrieb des ganzen Unterrichts (man denke etwa an den Anschauungsunterricht, an das Rechnen) unentbehrlich ist, darüber dürften weitere Worte überflüssig sein. — Die Lehre von den Vorstellungstypen ist ausserdem besonders bedeutsam für die „Oekonomie und Technik des Gedächtnisses". Was namentlich Meumann auf diesem Gebiete festgestellt hat, sollte keinem praktischen Erzieher auf die Dauer unbekannt bleiben. Im übrigen ist ja die Theorie von der „Ganzlernmethode" und „Teillernmethode" ebenfalls schon zu einem Bestandteil der pädagogischen Lehrbücher geworden. — In diesem Zusammenhang mag auch, obwohl das nicht eigentlich zur generellen Psychologie gehört, jener typischen Verhaltungsweisen gedacht werden, die — allerdings nicht ohne innere Beziehung zu den Vorstellungstypen — das höhere geistige Leben beherrschen. Alfred Binet hat bekanntlich vier solcher Typen aufgestellt: den beschreibenden, den beobachtenden, den gefühlvollen und phantasiemässigen, den gelehrten Typus. Auch hier hat die Wissenschaft eine Reihe von Abstufungen und Mischungen konstatiert, deren Studium dem Lehrer für die Behandlung mehr abstrakter Gegenstände sehr nützlich ist. Beim Aufsatz, namentlich beim freien Aufsatz, werden diese Typen vor allem sich zeigen. Dass die Art des Unterrichtes und der Erziehung auf die Bildung und Umgestaltung der typischen Veranlagung einen bedeutsamen Einfluss übt, wird dem aufmerksamen Pädagogen nicht entgehen.

Die Denkpsychologie ist noch nicht soweit abgeschlossen, dass ihre Resultate unmittelbar auf die Unterrichtspraxis angewendet werden könnten. Immerhin bietet sie für das viel erörterte und pädagogisch wichtige Verhältnis von Anschauung und Denken sehr fruchtbare Gesichtspunkte; besonders dürften der Anschauung und der Anschaulichkeit im gesamten Unterrichtsbetriebe etwas engere Grenzen gezogen worden sein.

Die Willensuntersuchungen sind für die eigentliche Erziehung von allergrösstem Werte. Es ist zwar über die Phänomenologie des Wollens im ganzen, d. h. die psychischen Erscheinungsweisen des Wollens, noch lange keine Einigung erzielt; aber die markantesten Stadien, namentlich der äusseren Willenshandlung, sind doch mit ziemlicher Sicherheit analysiert. Hinsichtlich der inneren Willensstellungnahme ist auch der Einfluss der Suggestion untersucht worden, so dass die erziehliche Einwirkung auf das Wollen des Kindes in mancherlei Richtung wissenschaftlich bestimmt werden kann. Es fehlt allerdings noch immer an einer genauen Darstellung der aktuellen und habituellen psychischen Verhaltungs-

weisen, die gerade durch die erzieherische Tätigkeit im Kinde hervorgerufen werden. Hierin dürfte eine der dringlichsten Aufgaben der sogenannten „deskriptiven" Pädagogik liegen. So lange sie noch keine genügende Aufklärung erzielt hat, muss sich der Pädagog damit zufrieden geben, unter Zuhilfenahme der willenspsychologischen Erkenntnisse selbst den Einfluss seiner ganzen Persönlichkeit, die Wirkung der sogenannten „geheimen" Miterzieher und nicht zuletzt die Folgen besonderer erziehlicher Eingriffe in das kindliche Seelenleben zu beobachten.

Hier ist zugleich ein Punkt, wo sich die Unzulänglichkeit des Experimentes deutlich zeigt. Wir sehen gänzlich davon ab, das pädagogische Experiment im strengsten Sinne des Wortes zu nehmen; denn wir halten es für unverantwortlich, eine Erziehung auf Probe zu wagen, oder, wie man es neuerdings ausgedrückt hat, einen Erziehungsverlauf mit bewusster Ausschaltung gewisser Erziehungsmittel wissenschaftlich zu verfolgen, bloss um der Erkenntnis der eigenartigen Resultate dieses Erziehungsverlaufes willen. Uns scheint das Kind als Objekt der Erziehung ein Recht darauf zu haben, dass alle Erziehungsmittel, die es eben auf Grund seiner persönlichen Beschaffenheit gerade in einer gegenwärtigen Lage notwendig hat, an ihm gebraucht werden, damit es das Erziehungsziel mit Hülfe dieser Mittel erreiche. Das wissenschaftliche Interesse muss hier hinter dem Interesse der Persönlichkeitsbildung des Kindes unbedingt zurückstehen. Auch in dem weiteren missbräuchlichen Sinne, in welchem von „experimenteller" Pädagogik gesprochen wird, bekundet sich die Bedenklichkeit des Experimentes auf dem Gebiete der religiösen und sittlichen Willensvorgänge. Das Experiment, ob es nun mit eigenen Apparaten oder mit einfachen Versuchsanordnungen oder gar nur durch Statistik und Ausfragen angestellt wird, schliesst immer eine künstliche Verengung des psychischen Lebens ein. Wenn ich etwa bestimmte religiöse oder sittliche Akte zum Gegenstand experimenteller Beobachtung wähle, so muss ich sie irgendwie isolieren. Dadurch hebe ich sie aber aus dem natürlichen Zusammenhang heraus, in dem sie gewöhnlich erlebt werden. Die zu untersuchenden Vorgänge sind also nicht mehr vollkommen lebenswahr und lebensecht, und daher sind auch die Ergebnisse solcher experimentellen Forschungen nicht ohne weiteres in der Erziehung anwendbar, weil ja die Erziehung das Kind in das konkrete Leben hinein bilden soll. Ueberdies ist es beim sittlichen und religiösen Handeln vornehmlich die Absicht, die das Handeln zu einem sittlichen und religiösen macht. Diese wertbildende Absicht aber lässt sich nicht vereinbaren mit der im vorhinein schon bewussten Absicht, die künftige religiöse und sittliche Handlung zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zu benützen. Hier verträgt sich das Forschungsinteresse mit dem religiösen bzw. sittlichen Interesse in keiner Weise. So kommen wir also auf diesem wichtigsten Gebiet zu dem Schluss, dass der Erzieher wohl die gesicherten Ergebnisse der Willenspsychologie bei seinen erzieh-

lichen Massnahmen berücksichtigen muss, dass er aber grosse Vorsicht zu üben hat gegenüber den sogenannten exakt- oder experimentell-moralpsychologischen und religionspsychologischen Aufstellungen.

Es wäre nun noch manches zu sagen von den psychologischen Untersuchungen, die über speziell didaktische Probleme angestellt worden sind. Wir wollen uns aber damit begnügen, auf die wertvollen Hülfen aufmerksam zu machen, die dem Lehrer von der Psychologie des Lesens, von der Psychologie des Rechnens (besonders der Zahlvorstellung), von der Psychologie des Zeichnens dargeboten werden. Die praktische Verwendbarkeit dieser Untersuchungen im einzelnen auch nur zu skizzieren, würde zu weit führen.

2. Wir haben schon oben angedeutet, dass die Ergebnisse der differenziellen Psychologie für die praktische Pädagogik von besonderem Belang seien. Stellen wir wenigstens die wichtigsten Punkte heraus.

Die Erforschung der psychologischen Gesamterscheinung der menschlichen Persönlichkeit ist immer noch in den Anfängen begriffen. Bezüglich mancher Teilgebiete sind aber bereits erfreuliche Resultate zu Tage gefördert worden. An erster Stelle darf die Begabungspsychologie genannt werden. Es scheint gelungen zu sein, gewisse Begabungstypen abzugrenzen und wenigstens die wichtigsten Elemente der Begabung deutlich zu machen. Der alte Begriff der Anlagen und Vermögen erwacht in der neuen Bezeichnung „psychische Dispositionen" wieder zum Leben, und es ist keine geringe Anzahl solcher „psychischer Dispositionen", die von der modernen Begabungslehre zur Ausstattung des psychischen Subjekts gerechnet werden. Man hat die einzelnen Begabungselemente auf ihre Abhängigkeit von Vorstellungs- und Auffassungstypen geprüft, man hat insbesondere das Vorkommen und Fehlen bestimmter Dispositionen innerhalb der beiden Geschlechter aufzuweisen versucht, ohne dass man in allen Punkten zu einheitlichen Ergebnissen gekommen wäre. Manche Begriffe in der Begabungslehre sind ihrem Inhalte nach noch nicht vollständig geklärt, so z. B. der zentrale Begriff der Intelligenz. Darnach kann man ermessen, dass die zahlreichen Intelligenzprüfungen, wie sie namentlich mit der Binet-Simonschen Testskala angestellt worden sind, an dem Grundmangel leiden, dass das Untersuchungsobjekt selbst nicht eindeutig bestimmt ist. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass der Mangel einer eindeutigen Festlegung eines solch wichtigen Begabungselementes natürlich ungünstig zurückwirkt auf die Erfassung der Begabung als Gesamtausstattung eines psychischen Subjekts. Für den Pädagogen wird also daraus die Notwendigkeit entstehen, mit den vielgepriesenen Ergebnissen der Intelligenz- und Begabungsforschung vorsichtig umzugehen und wenigstens diese sogenannten Ergebnisse mit seiner allgemeinen Erfahrung zu vergleichen. William Stern hat auch diese allgemeine pädagogische Erfahrung als Korrektiv für die aus blossen

Intelligenzprüfungen errechneten Rangabstufungen in einer Schulklasse gefordert. Und darin liegt eine für den praktischen Pädagogen wichtige Anerkennung des pädagogischen Hausverstandes, der schliesslich durch Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung des konkreten Lebens die künstliche Beobachtung, wie sie die Wissenschaft übt, ergänzen muss. Das berührt sich nahe mit dem Gedanken, dass sich allezeit zwischen pädagogische Wissenschaft und Praxis der pädagogische Takt einschieben müsse. Herbart erklärt in seiner Einleitungsrede zu den Vorlesungen über Pädagogik (1802) geradezu: „Die grosse Frage, an der es hängt, ob jemand ein guter oder schlechter Erzieher sein werde, ist einzig diese, wie sich jener Takt bei ihm ausbilde . . . Er bildet sich erst während der Praxis; er bildet sich durch die Einwirkung dessen, was wir in dieser Praxis erfahren . . . Durch Ueberlegung, durch Nachdenken, Nachforschung, durch Wissenschaft soll der Erzieher vorbereiten — nicht sowohl seine künftigen Handlungen in einzelnen Fällen, als vielmehr sich selbst, sein Gemüt, seinen Kopf und sein Herz zum richtigen Aufnehmen, Auffassen, Empfinden und Beurteilen der Erscheinungen, die seiner warten, und der Lage, in die er geraten wird . . . Es gibt also eine Vorbereitung auf die Kunst durch die Wissenschaft".

Es wird von seite der experimentellen Pädagogen oft darüber geklagt, dass die Ergebnisse der modernen Wissenschaft zu wenig in Fragen der Schulorganisation beachtet werden. Darauf ist zu sagen, dass die moderne Pädagogik im grossen und ganzen eben noch kein geschlossenes System zu bilden vermochte, worauf man eine Reform des Bildungs- und Unterrichtswesens gründen könnte. Die moderne Pädagogik scheint uns auch nicht die einzige Instanz zu sein, welche in organisatorischen Fragen zu hören ist. Dabei kommen — wir sagen das offen — nach unserer Meinung zu allernächst andere Gesichtspunkte in Betracht: religiöse, kulturelle, soziale historische Momente. Die sich überstürzenden wissenschaftlichen Untersuchungen dürfen, auch wenn sie noch so exakt aussehen, die gesamte pädagogische Praxis nicht ausschliesslich und ohne weiteres an sich reissen.

II.

Mit dem letzten Gedanken sind wir zugleich an den zweiten Hauptpunkt unserer Erörterungen gelangt, an die Frage, ob und wie weit die experimentelle oder sagen wir gleich die empirische Psychologie und Pädagogik normierend auf die praktische Erziehung Einfluss nehmen könne. Die Antwort auf diese Frage kann nur unter Berücksichtigung der theoretisch-systematischen Pädagogik gegeben werden.

Die Stimmen aus den Kreisen der modernen Pädagogen, welche energisch für den Ersatz der philosophischen Grundlage der Erziehungswissenschaft durch die empirische Forschung eintreten, mehren sich von

Tag zu Tag; man kann in der gegenwärtigen Zeit von einer wahren Abneigung gegen die philosophische Begründung der Pädagogik sprechen. In früheren Zeiten hat man die Ethik und die Psychologie vorzüglich als die „Hülfswissenschaften der Pädagogik" bezeichnet und auch gerne anerkannt; jetzt kämpft man für die Autonomie, für die Selbständigkeit der Pädagogik als Wissenschaft, für ihre „Befreiung von philosophischer Bevormundung". Ernst Meumann hat es erst vor kurzer Zeit ausgesprochen, dass er eine Gefahr darin sehe, wenn die Pädagogik sich „in Abhängigkeit von einem bestimmten wertphilosophischen Standpunkt" begebe; denn damit verfalle sie in eine verwerfliche Einseitigkeit. Alois Fischer, Johannes Kretzschmar und andere moderne Pädagogen teilen diese Ansicht. Auch katholische Pädagogen fassen zuweilen die Selbständigkeit der (empirischen) Pädagogik in einem Sinne auf, der sich nicht sehr weit von der Ausschliessung der Philosophie entfernt. Was über die „Eigengesetzlichkeit" der Pädagogik gesagt und geschrieben wurde, erscheint uns für sich genommen allerdings nicht klar genug, um eine fruchtbare Diskussion über den wissenschaftlichen Charakter der Pädagogik zu ermöglichen.

1. Solche weitgehende Verselbständigung der Pädagogik ist unseres Erachtens unberechtigt, und zwar vom theoretischen wie vom praktischen Standpunkt aus. Die Theorie der Pädagogik muss als Wissenschaft von der Erziehung die erziehliche Tätigkeit nach ihren verschiedenen Momenten betrachten, also nach ihrem Ziel, nach der Art und den Bedingungen ihrer Verwirklichung usw. Nun ist gewiss nicht zu leugnen, dass eine Reihe dieser Erziehungsmomente wissenschaftlich nur vollkommen mit Hülfe empirischer Kenntnisse und zwar möglichst genauer empirischer Kenntnisse erfasst und dargestellt werden kann. Woher aber soll die Empirie etwas über das Ziel der gesamten erziehlichen Einwirkung wissen, woher soll sie eine Norm nehmen zur Entscheidung über die Frage, welche Bildungsgüter und Bildungswerte in der erziehlichen Tätigkeit an die Jugend übermittelt werden sollen? Diese und ähnliche Probleme kann weder die empirische Psychologie noch die empirische Pädagogik aus sich lösen, weil sie beide blosse Tatsachenwissenschaften sind. Sie erforschen Gegebenes, Seiendes; über das Seinsollende können sie als Tatsachenwissenschaften nichts ausmachen. Das Seinsollende oder konkret gesagt das Ziel bzw. die Ziele der Erziehung zu bestimmen, muss Aufgabe der Wertwissenschaften, also der Philosophie, der religiösen Wissenschaft usw. bleiben. Wir halten demnach fest, dass die philosophische Grundlegung der Pädagogik als Wissenschaft von der Erziehung zunächst den Zweck und den allgemeinen Gang der erziehlichen Tätigkeit zu normieren habe. Wir fordern dabei aber auch, dass die Philosophie bzw. die Religion nicht rein deduktiv und abstrakt verfahre, sondern bei der Aufstellung des Bildungszieles und namentlich bei der Durchführung desselben die Empirie in gebührender Weise zu ihrem Recht gelangen lasse.

Die empirische Psychologie leistet also wertvolle Hülfe bei der konkreten Aufstellung des Bildungszieles und seiner stufenweisen Verwirklichung. Es ist heute förmlich zur Phrase geworden, dass das Erziehungs- und das Unterrichtsziel „kindgemäss" sein müsse. Niemand bezweifelt das, und wir sind die letzten, die an der Kindgemässheit der Erziehung und des Unterrichts rütteln wollten, aber man kann das Schlagwort von der Kindgemässheit auch leicht übertreiben. Wenn Erziehung und Unterricht nichts anderes zu tun hätten, als bei all ihren Massnahmen auf die gegenwärtige Beschaffenheit des kindlichen Bewusstseins und nur darauf Rücksicht zu nehmen, dann wäre ja diese vermeintliche erziehende Tätigkeit in Wahrheit keine Erziehung mehr; denn Erziehung heisst doch aus dem Kinde gleichsam etwas herausziehen, aus dem unreifen einen reifen Menschen bilden. Bei diesem Geschäfte muss aber gerade der reife Mensch das Ziel sein, zu dem der noch nicht gereifte emporgehoben werden soll. Die erziehliche Einwirkung darf demnach nicht bei der blossen Kindgemässheit stehen bleiben; sonst hätte sie die eigentümliche Aufgabe, das Kind zum Kinde und nicht zum vollwertigen Menschen zu entwickeln.

2. Daraus folgt dann, dass auch innerhalb der Erziehungs- und Unterrichtspraxis im einzelnen nicht immer ausschliesslich empirische Momente zur Geltung kommen können. Jede einzelne pädagogische Handlung ist im vollen Sinne pädagogisch eben dann, wenn sie einem pädagogischen Zweck dient und als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Teilzieles oder des Endzieles aller Bildung gemeint ist. Durch solche ideale Abzweckung ragt auch die kleinste erziehliche Massnahme über bloss gegenwärtige Geltung hinaus. So tief sie also empirisch begründet sein mag, so weit hebt sie sich durch ihren idealen Zielwert von dem Bereiche reiner Empirie ab. Je vollkommener sich Erfahrung und Zielbewusstsein durchdringen, desto wirksamer und segensreicher wird die pädagogische Tätigkeit sein. Darin erblicken wir den wahren erzieherischen Idealismus; die Anerkennung und Anwendung der blossen Empirie würden wir als pädagogischen Positivismus bezeichnen müssen, für den es keine eigentlichen idealen Werte und Ziele mehr gibt, sondern bloss praktische Gegebenheiten und Notwendigkeiten. Mit dem Ideal müsste aber auch der Geist aus aller Erziehung fliehen.

Zum Schlusse fassen wir das Gesagte in einigen Leitsätzen zusammen:

1. Die Kenntnis der wichtigsten Ergebnisse der modernen Psychologie ist für jeden Pädagogen und Schulleiter unentbehrlich; die eingehende und kritische Beschäftigung mit der modernen experimentellen Psychologie und Pädagogik halten wir für notwendig.

2. Dabei darf aber das Studium der philosophischen und religiösen Wertwissenschaften nicht vernachlässigt werden, weil nur durch sie eine Sicherheit über die wahren Ziele aller pädagogischen Tätigkeit gewonnen werden kann.
3. Die wirkliche Erreichung dieser Ziele ist als solche zweifellos wertvoller wie das blosse psychologische Wissen; sie muss deshalb für den praktischen Erzieher das ausschlaggebende Moment sein.
4. Das pädagogische Wissen kann in jedem Falle nur als Mittel zum Zwecke betrachtet werden. Keinesfalls hat die pädagogische Empirie, auch nicht in Form des Experimentes, das letzte Wort in der pädagogischen Praxis.

Zur Frage der Sinnesqualitäten.

Von Dr. P. Sigisbert Cavelti O. S. B. in Engelberg (Schweiz).

Im 2. Heft (1915) des Jahrb. bespricht P. Aloys Mager die Schrift von P. Joseph Gredt: De cognitione sensuum externorum. Es war ihm daran gelegen, „Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher nicht genügend Beachtung gefunden haben und doch von entscheidender Bedeutung für die Austragung des Streites sind". Es ist unstreitig ein Verdienst des Herrn Rezensenten, seine Ansicht auf allgemein kriteriologische Anschauungen aufgebaut, kriteriologische Grundlagen einer weit verbreiteten Ansicht aufgedeckt zu haben. Um diese ist es uns in folgender Aeusserung zu tun, nicht unmittelbar um die Frage nach der Objektivität der Sinnesqualitäten. Es will uns sogar scheinen, man könne die formelle Uebereinstimmung der Sinnesqualitäten mit dem Ding in Abrede stellen, und doch die kriteriologischen Grundlagen, auf die der Rezensent diese Leugnung stützt, in keiner Weise teilen. Nicht um Bücher und Personen möchten wir streiten, sondern für die Sache interessieren wir uns und übergehen geflissentlich alles, was nicht unmittelbar die Sache betrifft. Es sollen weniger Behauptungen aufgestellt, als einige Bedenken und Gesichtspunkte vorgelegt werden. Beantwortet man sie einwandfrei, so ist uns ein nicht geringer Wunsch in Erfüllung gegangen.

I.

Schon vor einigen Jahren (vgl. Jahrg. 1912, Heft 2 dieser Zeitschrift) hat P. Daniel Feuling in trefflicher Weise auf die verschiedenen Methoden des „naiven" und kritischen Realismus aufmerksam gemacht. Sie seien hier kurz nochmals charakterisiert. Der strenge Realismus geht von allgemeinen Prinzipien aus und wendet sie auf die Sinneserkenntnis an: Jede Erkenntniskraft ist in ihrem Zeugnis an sich unfehlbar; der äussere Sinn ist aber eine Erkenntniskraft und sein Zeugnis bezieht sich unmittelbar auf die physische Existenz des sensibile proprium; also existiert dieses in der physischen Wirklichkeit, wie der Sinn es bezeugt. Der Untersatz gilt als Erfahrungstatsache oder wird a priori bewiesen, sofern seine Leugnung den Idealismus nach sich ziehe. Der „naive" Realismus ist seiner Sache sicher, noch ehe er in die Detailforschung über alle mit der Sinneserkenntnis zusammenhängenden Tatsachen sich eingelassen hat. Keine Tatsache kann der Wahrheit widersprechen, und was sich aus wahren Vordersätzen durch richtige Schlussfolgerung ergibt, ist Wahrheit. Wenn sich Tatsachen finden, welche dem „naiven" Standpunkt zu widersprechen scheinen, so sind sie genauer zu untersuchen, bis sich die Lösung ergibt. Und sollte die Lösung auch noch lange auf sich warten lassen, ja, sollte sie sich überhaupt nie finden — es gibt noch andere unlösbare Rätsel

in der Natur. Man untersuche vorläufig genauer! Der kritische Realismus geht von den Tatsachen aus. Eine Theorie, welche den Tatsachen widerspricht, kann nicht richtig sein; der naive Realismus widerspricht aber den Tatsachen; also. Der kritische Realismus sieht demnach vorläufig von den prinzipiellen Folgerungen ab, die sich aus seiner Auffassung ergeben können. Er sucht die Tatsachen auf widerspruchslose Art zu erklären und ist sich bewusst, dass, wo nur eine Erklärung dem Widerspruch entgeht, diese die richtige sein muss. Scheinen sich daraus falsche Folgerungen zu ergeben, so können diese Folgerungen nicht richtig aus den wahren Voraussetzungen gezogen worden sein. Man spekuliere besser!

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, dass beide Methoden in ihrem Grundgedanken richtig sind. Dass die Resultate kontradiktorisch ausfallen, kann nicht eine notwendige Folge der richtigen Methode sein, wenn auch die Verschiedenheit der Resultate mit der Verschiedenheit der Methode im Zusammenhang steht. Eine Methode, die vom Begriff des Erkennens ausgeht, wird eine Theorie aufstellen, welche den Begriff des Erkennens nicht antastet, und wird deshalb zu der Aufstellung neigen, welche der Vorstellung des Subjektes ein völlig entsprechendes Objekt in der physischen Aussenwelt gegenüberstellt. Die Erklärung dagegen, welche von den Tatsachen ausgeht, wird tatsächliche Schwierigkeiten naturgemäss höher einschätzen, ja sie wird — wie wir wirklich sehen — ausschliesslich jene Tatsachen zum Ausgangspunkt nehmen, die der Uebereinstimmung zwischen Erkennen und Ding zu widersprechen scheinen. Nirgends finden wir „Tatsachen" namhaft gemacht, die den naiven Realismus beweisen sollten. Die naturwissenschaftlich kontrollierbaren Tatsachen — und um diese Art von Tatsachen handelt es sich — in unserer Frage beziehen sich nämlich alle auf die Vergleichung von Ding und Empfindung. Es kann nun keine Vergleichung herausfinden, dass Sinn und Ding übereinstimmen, denn die Vergleichung muss immer der Sinn vornehmen, der die Aussenwelt eben nur durch seine eigentümliche, in Frage stehende Vorstellungsweise wahrnimmt. Höchstens kann der eine Sinn bestätigen, was der andere bezeugt; aber diese Bestätigung bezieht sich nie auf das sensibile proprium und ist überhaupt wissenschaftlich wertlos, indem zwei Zeugnisse, eines zweifelhaft wie das andere, keine Sicherheit ausmachen können. Dagegen ist möglich, ja wahrscheinlich, dass bei der Vergleichung von Sinn und Ding sich Schwierigkeiten gegen die Uebereinstimmung beider ergeben. Diese Vergleichung kann nämlich nur indirekt geschehen durch Vergleichung der verschiedenen Wahrnehmungen eines und desselben Sinnes oder der Wahrnehmungen verschiedener Sinne über denselben Gegenstand. Stimmen die verschiedenen Wahrnehmungen nicht überein, so können sie auch mit dem Ding nicht übereinstimmen. Es ist nun aber von vorneherein möglich und wahrscheinlich, dass wir nicht sogleich alle verschiedenen Wahrnehmungen der Sinne in eine widerspruchslose Ordnung bringen können. Es gelingt uns ja dies auch bei der Verstandeserkenntnis nicht. Eine Erklärung nun, welche diese negativen Instanzen zum Ausgangspunkt nimmt, muss naturgemäss zu einem negativen Resultat neigen.

Es sei hier noch eine prinzipielle methodische Schwierigkeit des kritischen Standpunktes erwähnt, welche ihm vom „naiven" Realismus zum heillosen Grund-

irrtum angerechnet wird. Der kritische Realismus holt seine Beweise aus der Vergleichung des Sinneszeugnisses mit den Resultaten der modernen Naturwissenschaft, besonders der Physik und Physiologie. Diese Wissenschaften sind aber ganz und gar auf die sinnliche Wahrnehmung angewiesen. So beweisen also die Vertreter des kritischen Realismus durch das Zeugnis des Sinnes die Falschheit dieses Zeugnisses, und das ist absurd. Der einzig mögliche Weg in der Frage nach der Sinneserkenntnis ist also der aprioristische, welchen der „naive" Realismus einschlägt. Es scheint, dass sich der kritische Realismus diesem Vorwurf entziehen könne. Er wäre am Platze, wenn der Sinn selber die Frage nach der Zuverlässigkeit seiner Erkenntnis beantworten wollte, nicht aber, wenn die ganze Untersuchung von einer vom Sinn verschiedenen Erkenntniskraft geführt wird. Letzteres ist aber tatsächlich der Fall, denn es ist der Verstand, welcher untersucht. Die Verstandeserkenntnis allerdings muss in dieser Untersuchung als wahre Erkenntnis angesehen werden, welche Geltung hat unabhängig von der Frage nach den Sinnesqualitäten. Es läge in diesem Standpunkt die Inkonsequenz, dass man die evidente Verstandeserkenntnis als gültig zugibt, nicht so die evidente Sinneserkenntnis, aber nur, wenn man von vorneherein einig wäre über das, was das unmittelbar evidente Sinneszeugnis ist. Und dies eben ist nicht der Fall. Man hält den Gegenstand der Sinneserkenntnis für einer Untersuchung fähig. So kann mir also völlig unbestreitbar die Zuverlässigkeit der Verstandeserkenntnis feststehen, wie überhaupt jeder evidenten Erkenntnis, ich kann aber dabei noch an der physischen Objektivität der Sinnesqualitäten zweifeln, bis das evidente Sinneszeugnis herausgestellt ist. Freilich muss ich dabei von der Voraussetzung ausgehen, dass meine Sinne doch irgendwie über das wahre Sein der Dinge mir Begriffe verschaffen, denn ohne dies ist auch keine wahre Verstandeserkenntnis denkbar. Bei dieser Untersuchung sind nun zwei Stellungen möglich, die der Verstand dem Sinn gegenüber einnimmt: Entweder geht er von der Voraussetzung aus, alle Sinneserkenntnis biete nur ein Symbol eines gänzlich verschiedenen physischen Dinges oder von der Annahme der formellen Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding. Die erste Hypothese ist methodisch absurd. Nehme ich an, die Sinne bieten mir nur ein Phänomen, zu welchem in der physischen Welt nichts existiert als ein unbekanntes X als Ursache, so kann ich durch keine Untersuchung über diese Annahme hinauskommen. Ich kann finden, dass mit dem Phänomen des Tones z. B. für das Auge und den Tastsinn immer das Phänomen von Schwingungen eines Mediums verbunden ist; aber weil ja auch diese Vorstellung bloss phänomenal ist, so bin ich dadurch keinen Schritt weiter in der Vergleichung der wirklichen Anssenwelt mit der Vorstellung gekommen. Nehme ich an, es seien wenigstens die sekundären Qualitäten nur phänomenal, die primären dagegen real, so kann mich wieder keine Untersuchung über diese Annahme hinausbringen im Sinne eines weitergehenden Realismus; denn alles, was ich immer über die sekundären Qualitäten in Erfahrung bringen könnte, würde durch die phänomenalistisch angenommene Sinneswahrnehmung zu meiner Kenntnis gelangen. Höchstens könnte ich in dieser Hypothese eine rein negative Bestätigung für meine willkürliche Annahme finden, indem ich vom (einseitigen) Standpunkt der untersuchten Tatsachen aus auf keinen Widerspruch mit der gemachten Annahme stossen

würde. Anders liegt die Sache, wenn ich von der Annahme der formellen Uebereinstimmung von Welt und Sinn ausgehe. Der Verstand kann, indem er die verschiedenen Zeugnisse des Sinnes untersucht, zu Widersprüchen gelangen, die nur durch die Annahme des kritischen Standpunktes ihre Lösung finden. Und diesen zweiten Weg schlagen tatsächlich die Vertreter der neueren Ansicht ein. Ganz gleich könnte ein Mensch, der ohne Linse in den Augen geboren wäre, und dem nun im entwickelten Alter eine Starbrille gegeben würde, obwohl er die Aussenwelt nur durch die Brille anschauen könnte, doch seine Brille auf die Richtigkeit prüfen. Anfangs möchte er vielleicht die wunderlichen Verzeichnungen hinnehmen. Die Wahrnehmung aber, dass jede Wendung des Kopfes die merkwürdigsten Verzerrungen in der Gestalt der Aussendinge nach sich zieht, würde ihn wohl über kurz oder lang zur Ursache dieser Verzerrungen führen.

Aus dem Gesagten scheint sich zu ergeben, dass keine der beiden Methoden an sich zu falschen Resultaten führen kann, dass aber das Verfahren, das einseitig die naturwissenschaftlichen Tatsachen zum Ausgangspunkt nimmt, zu keiner definitiven und positiven Lösung im Sinne des „naiven" Realismus führen kann, selbst dann nicht, wenn dieser Standpunkt der richtige ist.

Aber wie steht es denn mit den Prinzipien, von denen der naive Realismus ausgeht? P. Aloys Mager charakterisiert sie, was Gredts Schrift angeht, als „Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen . . ., denen der notwendige Ausweis ihrer Herkunft fehlt". Aus dem Zusammenhang zu schliessen, will der Rezensent damit das deduktive Verfahren in unserer Frage überhaupt treffen, weil es eben nichts anderes an die Spitze stellen könne, als unbegründete Begriffsbestimmungen und Grundsätze. Begriffsbestimmungen und Grundsätze müssten eben erst durch Induktion gefunden werden. Was ist denn Induktion? Ein Beweisverfahren, über dessen Wert und Wesen sehr verschiedene Ansichten bestehen. Unter den modernen Philosophen hat die Theorie von J. St. Mill viele Anhänger, derzufolge die Induktion niemals zu absolut sichern, sondern immer nur zu wahrscheinlichen Sätzen führt. Es wäre also vorher der Wert unserer Induktionen festzustellen, bevor man die Erkenntnistheorie auf Induktionen aufbaut. Gilt nicht dasselbe von der deduktiven Methode? Um so schlimmer für das Beweisverfahren des kritischen Realismus! Es gibt Fragen, die vor allen Resultaten der empirischen Wissenschaften zu erledigen sind, auf deren Beantwortung der Wert der exakten empirischen Methode sowohl als der rationalen beruht. Man wende nicht ein, die Berechtigung der Methode zeige sich in der Anwendung und im Erfolg. Was den Erfolg betrifft, so verwirft eben der eine, was der andere preist, es muss vielmehr die Richtigkeit des Erfolges gezeigt werden aus der Richtigkeit der Methode. Dass wir die Methode anwenden können, um in ihrer Anwendung sie als richtig zu finden, ist zuzugeben. Aber auch hier geht die Erkenntnis der Richtigkeit der Methode ihrer wirklich wissenschaftlich begründenden Verwendung der Natur nach voraus. Auch der Vertreter des kritischen Realismus muss letzten Endes zurückgehen nicht bloss auf die Tatsachen der exakten Wissenschaften, sondern auf ein Früheres. Dieser Frühere ist die unmittelbare Evidenz, unmittelbare Begriffe und Grundsätze, die sich aus diesen und ihrer Existenz ergeben. Dazu gehört die Falschheit des Skeptizismus und jedes

Standpunktes, der Skeptizismus in irgend einer Form enthält. Der Skeptizismus greift eben jenes Allererste an, auf dem jeder Beweis beruht, er ist ein Angriff auf die Tatsache der Evidenz. Ist nicht auch die Evidenz eine Tatsache? Ist sie nicht die erste Tatsache, die sicherste, unmittelbarste Tatsache, von der jede andere Tatsache und vor allem jede wissenschaftlich untersuchte Tatsache abhängig ist? Muss man ihren Begriff durch die Zusammenstellung wissenschaftlicher Tatsachen allmählich finden und klären, muss man ihre Existenz durch mühsame Induktion Schritt für Schritt entdecken und erhärten? Gewiss gibt es einzelne Fragen, in welchen nur peinliche Untersuchung herauszustellen vermag, was wirklich daran evident ist, und was wir aus Gewohnheit, aus Neigung, aus praktischem Bedürfnis und andern Gründen gemeinhin als unbezweifelbar hinnehmen. Daran aber lässt sich ohne Skeptizismus nie und nimmer rütteln, dass wir überhaupt evidente Wahrheiten besitzen. Und wer nun von diesem Begriff der Evidenz, ihrer Existenz im menschlichen Geiste, von der Existenz des Erkennens und der Wahrheit ausgeht, der geht nicht von unbegründeten Begriffen und Grundsätzen aus, sondern von den sichersten aller Tatsachen. Es ist eine durchaus berechtigte Methode, in der Untersuchung der Sinneserkenntnis von allgemeinsten kriteriologischen Sätzen auszugehen, eine Ansicht über die Sinneserkenntnis deshalb zurückweisen, weil sie mit den ersten und einfachsten Grundsätzen aller Erkenntnis im Widerspruch stehe, mögen auch jene Grundsätze unbewiesen, ja unbeweisbar, weil eben selbstverständlich sein. Ob Gredt in seinem Werklein der Nachweis gelungen ist, dass der kritische Realismus zu unhaltbaren kriteriologischen Konsequenzen führen müsse, ist eine andere, nicht methodische Frage.

Auf eines sei noch hingewiesen. Die eben verteidigte Methode geht aus von der allgemeinen Tatsache der Evidenz, von der Tatsache, dass unser Geist überhaupt irgend welche Wahrheiten erreicht, nicht von der Evidenz, dass der sinnlichen Vorstellung ein formell übereinstimmendes physisches Objekt entspreche. Letztere Evidenz kann man, wie wir schon oben gesehen, entweder a priori beweisen oder man kann auf sie als eine unleugbare Tatsache hinweisen. Das Beweisverfahren a priori besteht völlig zu recht: Wenn wir gewisse Erkenntnisse besitzen über die Existenz von Aussendingen und gelangen zu dieser Erkenntnis nur unter der Voraussetzung der evidenten Sinneserkenntnis im Sinne des „naiven" Realismus, so existiert diese Evidenz der Sinneserkenntnis. Allein dieser Beweis wird nicht so allgemein anerkannt, noch ist er so beschaffen, dass der Hinweis auf die Tatsache des evidenten Sinneszeugnisses überflüssig würde. Es wurde schon oben zugestanden, dass man über den Inhalt des evidenten Sinneszeugnisses keineswegs einig ist. Und wir fügen sogleich hinzu, dass diese Tatsache in hohem Grade merkwürdig ist. Wenn Evidenz allem Zweifeln ein Ende machen muss, wenn Evidenz unsere Zustimmung erzwingt, vorausgesetzt nur, dass wir sie ins Auge fassen, warum darf es dann so viel Zweifel darüber geben, ob der Gegenstand der Sinneserkenntnis unmittelbar physischer oder psychischer Natur sei, warum können jedem, der sich ernstlich an die Frage macht, Augenblicke kommen, in denen ihm die physische Existenz des Sinnesobjektes nicht so über jedes Bedenken erhaben scheint? Warum stellt man den Sinnenrealismus nicht unwiderleglich fest durch den einfachen Hinweis auf die unleugbare Tatsache der Evidenz,

sondern räumt dem Umweg über allgemeinere Grundsätze einen so grossen Wert bei, da doch auch jene Grundsätze nicht mehr als eben auch evident sein können? Warum gibt es in der Sinneserkenntnis etwas, woran kein vernünftiger Mensch zweifelt — die Existenz unserer Vorstellung — und ein anderes, das auch evident sein soll, an dem so viel herumgedeutelt wird — das Verhältnis unserer Vorstellung zur physischen Aussenwelt in ihrem Ansichsein? Gredt weist hin auf das evidente Sinneszeugnis, er schält dessen Inhalt möglichst genau aus allen Beigaben, er besorgt diese Arbeit vielleicht gründlicher als irgend ein Verfechter des kritischen Standpunktes. Wir hätten es aber gern gesehen, wenn noch mehr geschehen wäre in diesem Punkte. Im Vertrauen auf die unwiderstehliche Sieghaftigkeit der Evidenz sollte der Vertreter der alten Erkenntnistheorie seine Schlacht dadurch schlagen, dass er mit peinlicher Genauigkeit den wirklich unmittelbar evidenten Inhalt des Sinneszeugnisses so herausarbeitet, unter Zerstreuung aller Schwierigkeiten so darstellt, dass kein vernünftiger Mensch daran zweifeln kann, dass es so sicher und unwiderleglich dasteht wie die Tatsache der sinnlichen Vorstellungen überhaupt. Neben dieser Taktik dürfte alles übrige in den Hintergrund treten. Dies wäre unstreitig der geradeste und kürzeste Weg, vor dem kaum ein Gegner abbiegen könnte. Lässt sich aber die physische Existenz der Sinnesqualität nicht als evident im Sinneszeugnis enthalten nachweisen, dann dürfte die Sache des „naiven" Realismus — von dessen eigenen Grundprinzipien aus gesehen — verloren sein.

So viel scheint sich aus dem Gesagten zu ergeben, dass die „aprioristische" Methode, die von kriteriologischen Begriffen und Grundsätzen ausgeht, in der Frage der Sinnesqualitäten keineswegs als verfehlt zu verwerfen ist.

II.

Wir haben „aprioristisch" in Anführungszeichen gesetzt, weil es uns vorkommt, als ob gerade die Methode, welche von den „Tatsachen" (den naturwissenschaftlichen) auszugehen behauptet, in Wahrheit einem unberechtigten Apriorismus huldige, nicht aber jenes Verfahren, das die Begriffe „Evidenz", „Wahrheit", „Erkennen", ihre Existenz und die daraus sich notwendig ergebenden Grundsätze zum Ausgangspunkt der Untersuchung macht. Alles Philosophieren hat vom Gegebenen, von Tatsachen auszugehen und deren Gründe aufzuzeigen. Dies geschieht auf dem Wege der Hypothese, welche einwandfreier Verifizierung bedarf, um zur These erhoben zu werden. Keine grössere Verkehrtheit kann es geben, als die Tatsache abhängig zu machen von der Möglichkeit unserer Erklärung. Nun ist es eine durchaus nicht zu leugnende Tatsache, dass ich mir gewisser Dinge bewusst bin, d. h. dass gewisse Dinge sind, und dass ich sie in mich aufgenommen auf immaterielle, psychische Weise, in der Weise, dass zwischen mir, dem Erkennenden, und dem Ding, das ich erkenne, eine Uebereinstimmung besteht. Ich bin und ich weiss, dass ich bin; ich denke und ich weiss, dass ich denke; es existieren Dinge ausser mir, ausser meinem Leibe, und ich weiss, dass sie existieren. Das Objekt ist mir durchaus klar; was ich erkenne, existiert unabhängig von dem Erkenntnisakte, wodurch ich es auffasse, ein Irrtum darüber ist durchaus ausgeschlossen. Diese Tat-

sache untrüglicher und Unfehlbarkeit erzeugender Klarheit nennt man Evidenz, die in ihr gegebene Uebereinstimmung meiner Erkenntnis mit dem Objekt, wie es unabhängig von dem auffassenden Erkenntnisakt existiert, hat man allezeit Wahrheit genannt. Nochmals, es handelt sich hier um eine Tatsache, an der es gar nichts zu rütteln gibt.

Was macht die alte Erkenntnistheorie und Psychologie mit der Tatsache? Sie sucht einen genügenden Grund dieses Verhaltens des Ichs gegenüber dem Ding. Zu diesem Zweck stellt sie die Hypothese der Seelenvermögen und Seelensubstanz auf, ganz analog dem Verfahren in der Physik, gestützt auf ein Prinzip, das sich nicht bloss auf die Physik, sondern auf alles Seiende erstreckt, auf das Kausalitätsprinzip. Das Erkennen ist ein so eigener Vorgang, dass es nicht auf physische Kräfte zurückgeführt werden kann; also ist eine andere Annahme zu machen: Es gibt eigene, psychische Kräfte, welche das Vermögen besitzen, immateriell Formen aufzunehmen, denn darin besteht die Erkenntnis. Und den eigenen Fähigkeiten entspricht das Subjekt, die Seele.

Was macht die moderne Erkenntniskritik und Psychologie mit der Tatsache der Evidenz und der Wahrheit? Sie lässt vorläufig die Tatsache als solche beiseite und fragt sich a priori, ob eine solche Tatsache wie das Erkennen, die Wahrheit, die Evidenz überhaupt möglich sei. So hat es Kant gemacht, indem er das Verstandesvermögen zergliedert, um die Möglichkeit der Begriffe dadurch zu erforschen, dass er sie im Verstande allein als ihrem Geburtsorte aufsucht. Er fand aus aprioristischen Gründen, dass das, was wir unter Evidenz, Wahrheit, Erkennen verstehen, nicht möglich sei. Fr. A. L. Lange, der Geschichtsschreiber des Materialismus, sagt, wo er den Grundgedanken des Kantischen Kritizismus darlegt: „Was die einseitigen Empiristen nicht beachten, ist der Umstand, dass die Erfahrung kein offenes Tor ist, durch welches äussere Dinge, wie sie sind, in uns hineinwandern können, sondern ein Prozess, durch welchen die Erscheinung von Dingen in uns entsteht. Dass bei diesem Prozess alle Eigenschaften dieser »Dinge« von aussen kommen, und der Mensch, welcher sie aufnimmt, nichts dazu tun sollte, widerspricht aller Analogie der Natur bei irgendwelchem Entstehen eines neuen Dinges aus dem Zusammenwirken zweier andern“ [1]). Woran liegt es also, dass man den Begriff des Erkennens, den Begriff einer objektiven Evidenz nicht verstehen kann? Ganz einfach daran, dass man an die Untersuchung der Möglichkeit jenes Begriffes a priori gegangen ist, d. h. mit der vorausgestellten unbegründeten Voraussetzung, es sei die Erkenntnis zu verstehen nach Analogie irgend eines natürlichen materiellen Vorganges. Es liegt dieser Methode bewusst oder unbewusst eine materialistische Tendenz zugrunde. Ich habe in mir gewisse Vorstellungen und im Bereiche dieser Vorstellungen, im gegenseitigen Verhältnis der Objekte meiner Vorstellung sehe ich gewisse Gesetze beobachtet. Nun geht man frisch und fröhlich hin und behauptet: Auch die Vorstellung der Objekte in mir konnte nur nach den gleichen Gesetzen zustande kommen, wie die Einwirkung des einen Objektes auf das andere. Und weil ich nach diesen Gesetzen die Evidenz nicht

[1]) Geschichte des Materialismus[7] II 27. Die letzte Unterstreichung ist von mir.

begreifen kann, so leugne ich ihre Tatsache, die zu erklären war. Ist dies die Methode, der die Tatsachen heilig sind? Nach unserer Ansicht findet sich hier der unberechtigte Apriorismus, und die Wertschätzung der Tatsachen findet sich bei jenen, welche mit aller Naivität die Tatsache der Erkenntnis hinnehmen wie sie ist, und wenn sie sich nicht erklären lässt nach Analogie anderer Vorgänge, sie nicht leugnen, sondern anders erklären, sie auffassen als eigenen und eigengesetzlichen Vorgang: Die nicht erkennenden Wesen können nur in materieller Weise Formen aufnehmen, es gibt aber auch erkennende Wesen, welche auf immaterielle Weise Formen aufnehmen.

Wir haben uns gegen Kant gewendet. Der Leser der Magerschen Rezension wird aber das Bedenken nicht unberechtigt finden, dass auch sie getroffen werden könnte. Es zeigt sich in ihr im Grundgedanken die gleiche Methode, wo die Frage nach dem Verhältnis des Dinges zum Erkenntnisbild — und nur letzteres werde vom Erkennen erreicht — der Physik überantwortet wird, oder einer neuen Zweigabteilung der Physik, der Psychophysik. Und um alle Zweideutigkeit zu vermeiden, wird empathisch auf den Unterschied zwischen alter und neuer Physik hingewiesen: Die alte Physik war „aufgebaut auf dem Grundsatz der Unterordnung der Ursachen und auf dem klarbestimmten Bewegungsbegriff von der einseitigen Uebertragung einer Vollkommenheit", während die neue Physik die Unterordnung der Ursachen, den Austausch zweier gleichwertiger Vollkommenheiten an Stelle der alten Begriffe setze [1]).

Man wird einwenden, es handle sich bei der Sinneserkenntnis eben um die Wirkung der Dinge auf einen Körper, ein, freilich beseeltes, Organ, und dieses sei den Gesetzen der Physik unterworfen. Sehr richtig! Aber nur soweit es sich um das Aufeinanderwirken von Körpern nach ihrer physischen Seite handelt. Niemand wird hier andere Gesetze vermuten oder vermuten können, als die der allgemeinen Physik, die uns über das Verhältnis von Ding und physischer Wirkung durchaus beruhigen. Aber hier handelt es sich nicht um den Vergleich zwischen dem Ding und seiner physischen Einwirkung auf das Organ, sondern zwischen Ding und Erkenntnisbild, zwischen Physischem und Psychischem. Und dass auch hier, analog dem physischen Vorgang, das physisch Gegebene wieder modifiziert und umgeändert werden müsse, erscheint als willkürlicher Apriorismus. Ja, eine Veränderung geht gewiss vor sich. Wem ist es nicht geläufig, dass der Stein nicht seiner Natur nach in der Erkenntnis

[1]) Wir meinen nicht, dass der Unterschied zwischen alter und neuer Erkenntnistheorie wesentlich auf dem Fortschritt der Physik beruht. Die Alten machten die Erkenntnislehre nicht in dieser Weise von der Physik abhängig, sie setzten in der Physik vielmehr schon die Gleichheit zwischen Ding und Erkenntnis voraus. Freilich gab es schon im Altertum ausnahmsweise eine andere Methode. Von Protagoras weiss man, dass er seine sophistische Erkenntnislehre auf die Physik Heraklits baute, und wir finden mit der Methode den Erfolg, den man uns mit einigen seiner gewiss in hohem Masse interessanten Aussprüche zu charakterisieren gestatte: *Πάντα εἶναι ὅσα πᾶσιν φαίνεται.* — *Ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις.* — *Τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.* — *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.* Aehnliches findet sich bei andern Philosophen des Altertums, die man gemeiniglich zu den Skeptikern zählt.

ist, sondern in immaterieller, psychischer Weise. Aber woher beweist man, dass die beiden Ursachen des Erkenntnisbildes, die physische und psychische, so zusammenwirken müssen, wie zwei physische? dass sie einander in der Weise nebengeordnet sind, dass sie einfach gleichwertige Vollkommenheiten austauschen? dass nicht vielmehr die Vollkommenheiten des Dinges gewissermassen einseitig auf die Erkenntnis übertragen werden, ohne Stoff, aber der Form nach so, wie sie im Ding existieren? dass die Erkenntnis nicht selber das subjektive, psychische Element als solches zur Schau trägt und keineswegs dem Objekt zuschreibt? Wie beweist man, „dass weder die niederen noch die höheren Sinne reine Objektivität berichten, Objektivität im Sinne der alten Physik", sodass wir dadurch in die Unmöglichkeit versetzt werden, „genau zu sondern zwischen objektivem Gegebensein und subjektiver Zutat"? Wie beweist man alles dieses ohne Hilfe eines falschen Apriorismus? Die erste Frage darf nicht lauten: Ist Erkenntnis möglich? sondern: Wie ist die Tatsache der Erkenntnis zu erklären?

III.

Nun zum Standpunkt des Rezensenten über die „formell psychische Natur der Erfahrung". Er beschreibt sie: „Nicht mehr die physische Welt in ihrem Ansichsein, sondern die physische Welt in ihrer wesentlichen Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung bildet unsere unmittelbare Erfahrung. Die Physik wird hier zur Funktion der Psychologie". Der Beweis für die Richtigkeit des Standpunktes wird versucht aus Gredts eigenen Voraussetzungen, aus seiner Lehre von den Erkenntnisbildern. Denn wenn das Erkennen eine immanente Tätigkeit sei, so finde sie eben ihren Abschluss im Psychischen, im Erkenntnisbild, nie könne sie aus sich selber heraustreten und das Ding in seinem Ansichsein erreichen. Ich vermag den zwingenden Zusammenhang zwischen Voraussetzung und Folgerung nicht einzusehen. Ob auch der äussere Sinn ein Erkenntnisbild ausprägе, bzw. ob ihm das eingeprägte Erkenntnisbild den Dienst des ausgeprägten versehe, und ob er also sein Objekt in einer Spezies betrachtet, darüber ist man unter Scholastikern geteilter Meinung. Gredt hält dafür, der Sinn bedürfe, weil sein Objekt physisch gegenwärtig sei, einer species expressa nicht. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob vom Rezensenten die Lehre Gredts in dieser Beziehung richtig dargestellt wurde[1]; für unsern Zweck können wir davon absehen, indem wir die Beweiskraft des Magerschen Argumentes für jeden der beiden Standpunkte ins Auge fassen.

Betrachtet der äussere Sinn in einem ausgeprägten Erkenntnisbild (falle nun dieses durchaus zusammen mit dem eingeprägten oder nicht), so kann trotzdem die physische Welt den unmittelbaren Erkenntnisgegenstand bilden. Der Gegenstand wird durch ein Mittel erreicht, die Erkenntnis ist nicht in jeder Beziehung unmittelbar, aber es gibt kein objektives Mittel, aus dem die

[1]) Auch die in der Lehre, dass die Wahrheit eine Gleichung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild sei, enthaltene Auffassung des eingeprägten Erkenntnisbildes sei mit Stillschweigen übergangen. Nach der herkömmlichen Terminologie ist die species impressa jenes Bild, das nur inbezug auf den actus primus aktuiert, also nie Objekt der direkten und unmittelbaren Erkenntnis wird.

physische Welt erkannt würde, sondern nur ein subjektives, das gar nicht in erster Linie erkannt wird, auf das wir nur durch Reflexion zurückkommen. Warum soll nun dieses Bild nicht unmittelbar die physische Welt darstellen können, sondern nur die Beziehung der physischen Welt zu unserer Wahrnehmung? Man wird entgegnen: Eben dadurch, dass der physische Gegenstand nur durch Vermittelung des psychischen Erkenntnisbildes erreicht wird, ist zugegeben, dass die Erkenntnis sich unmittelbar auf ein Psychisches bezieht, das aus dem Zusammenwirken von physischem Ding und Seele erzeugt wurde. Richtig verstanden ist dies allerdings einzuräumen. Nicht aber das andere, dass nämlich dieses Psychische, welches rein repräsentativer Natur ist (signum formale), notwendig die Beziehung zwischen Aussenwelt und Innenwelt darstellen muss und nicht die Aussenwelt in ihrem physischen An-sich darstellen kann. Wie schon oben gesagt, wird sich auch im Verhältnis von Physischem und Psychischem der Satz bewahrheiten müssen: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur, denn der Satz ist allgemein und notwendig; aber die Folge braucht nicht die zu sein, welche ihm zugesprochen wird. Das psychische Bild muss das vom Subjekt stammende Element nicht dem Objekt zuschreiben und kann eben dadurch das Objekt so darstellen, wie es ist. Die Verstandeserkenntnis schreibt dem körperlichen Objekt keineswegs die Allgemeinheit ihrer Begriffe zu, sie unterscheidet zwischen dem Objekt, wie es ist, und der Form, in welche sie es bei der Auffassung kleidet, und stellt eben dadurch das Objekt nicht bloss dar, wie es in der Erkenntnis ist, sondern auch — und in erster Linie — wie es in sich ist. Warum soll der Sinn Physisches und Psychisches unentwirrbar vermischen und verwischen müssen? Jedermann unterscheidet in der Sinneserkenntnis zwischen subjektiven Gefühlen und objektiver Empfindung. Warum soll auch im objektiv Empfundenen wieder Subjektives sich finden? Man kann dies nur behaupten auf dem Boden der besprochenen falschen Methode, welche physische Gesetze ohne weiteres auf das Wechselverhältnis zwischen Psychischem und Physischem überträgt, denn jene unentwirrbare Vermischung der Teilwirkungen ist nicht durchaus allgemein notwendig, sondern höchstens ein Gesetz physischer Ordnung. Es braucht somit auch ein psychisches Bild nicht bloss das Verhältnis zwischen Psychischem und Physischem, es kann Physisches in seinem Ansichsein darstellen.

Wird kein ausgeprägtes Erkenntnisbild angenommen, terminiert die Erkenntnis des äusseren Sinnes unmittelbar im physischen Objekt, so wird ja freilich eine solche Beziehung zwischen Psychischem und Physischem dem Verständnis Schwierigkeiten bieten. Jedenfalls heisst eine solche Behauptung aufstellen noch nicht „das Erkennen zu einer transitiven Tätigkeit umstempeln". Es wird vom Rezensenten auf den räumlich-zeitlichen Abstand hingewiesen, der das eingeprägte Erkenntnisbild vom Original trennt und der vom Erkennen durchlaufen werden müsste. Es ist auffällig, dass der Gegner Gredts an dieser Stelle dessen Lehre über das unmittelbare Sinnesobjekt (die die Netzhaut unmittelbar affizierende Farbe, die den Gehörnerv unmittelbar affizierende tönende Luft), welche eben zur Lösung dieser Schwierigkeit aufgestellt wurde, völlig ignoriert und erst später zur Sprache bringt, wo es gilt, Gredt im Widerspruch mit dem hl. Thomas erscheinen zu lassen. Ruht nämlich der Wahrnehmungsakt in erster Linie in dem das Organ unmittelbar affizierenden

Sinnesobjekt, dann ist kein Abstand zu durchlaufen, das physische Objekt ist am Organ und im Organ. Und die Modifikationen des Objektes, wie es in der Erkenntnis ist gegenüber dem entfernten Objekte, wie es an sich ist, sind nicht subjektiver, nicht psychischer, sondern objektiver und physischer Natur. Der Sinn erreicht das entfernte Objekt objektiv (d. h. hier physisch) modifiziert. Und so bleibt Objekt der Erkenntnis ein Physisches. Was vom Rezensenten gegen diese Ansicht vorgebracht wird, ist dunkel, sehr dunkel. Es will gezeigt werden, dass bei dem das Organ unmittelbar affizierenden Objekt auch schon Psychisches vermischt sei, dass man hier Psychisches und Physisches nicht mehr unterscheiden könne. Man verzeihe, wenn wir die Stelle der Deutlichkeit halber anführen: „Die Netzhautreizung ihrerseits ist nicht ein rein physischer, sondern ein biochemischer, physiologischer, psychischer Vorgang. Das Psychische lässt sich dabei auf keinen Fall beiseite schieben. Bezeichnet man ferner als Gegenstand des Gehörs die im Ohr schwingende Luft, so entsteht gleich die Frage, ob die im äusseren, oder mittleren oder innern Ohr schwingende Luft gemeint ist. Eine Scheidung dürfte kaum angebracht sein. Die Luftschwingungen im äusseren Ohr pflanzen sich in das Mittelohr fort und dringen ohne Unterbrechung in das innere Ohr ein, durch all die verwickelten Wege und Gänge hin bis zu den Cortischen Bögen und Zellen und dem nervus acusticus. Hier aber lässt sich Physisches und Psychisches nicht mehr von einander scheiden. Also auch in die Bestimmung des Gegenstandes des Gehörsinnes muss das Psychische miteinbezogen werden". Kommt es denn auf den Ort an, ob ein Vorgang physischer oder psychischer Natur sei? Bisher war man stets der Ansicht, es spielten sich im Sinnesorgan und bis ins Allerinnerste des Sinnesorgans physische Prozesse ab, jene Art von Vorgängen, welche, wenn sie nur grob genug sind, mit den äusseren Sinnen wahrgenommen werden können. Ob diese Vorgänge Ursache psychischer Vorgänge (Erkenntnis- und Strebeprozesse) seien, ob deren Wirkungen, ob überhaupt mit solchen verbunden, das ändert an der physischen Natur der Vorgänge nicht das Geringste. Will man eine chemische Reaktion, einen elektrischen, optischen, kalorischen Vorgang deswegen psychisch nennen, weil er im Auge vor sich geht? Physisches und Psychisches sind dadurch nicht ununterscheidbar, dass sie im gleichen Organ im gleichen Augenblick sich abspielen, weil sie trotz ihrer Verknüpfung wesentlich verschieden bleiben. Objektiv betrachtet kann es zwischen Physischem und Psychischem ebensowenig eine Vermischung geben, als zwischen Verblutung und Todesängsten, die auch im gleichen Augenblick und im gleichen Subjekt vor sich gehen. Wenn nun der physische Vorgang einem psychischen ruft, warum soll notwendig nur der psychische Gegenstand der Erkenntnis sein können und nicht der physische, der mit dem Organ aufs innigste verbunden ist? Der Uebergang vom Physischen zum Psychischen wird immer ein schwieriger Punkt bleiben. Die moderne Philosophie hat ihn in den hervorragendsten ihrer Vertreter ernster genommen, als der Herr Rezensent, hat ihn aber durch ihre Theorien kaum aufgehellt. Die Schwierigkeit beruht wohl teils auf der Dunkelheit aller Kausalität überhaupt, teils auf der Unanschaulichkeit der psychischen Kräfte.

Mag nun die Frage über unsere Erkenntnismittel der Schwierigkeiten viele und grosse bieten, mögen die Alten der Forschung und Klärung ein

weites Gebiet offen gelassen haben, nie und nimmer dürfen wir wegen der Schwierigkeit, das Wie zu begreifen, das Dass der Erkenntnis in Zweifel ziehen. Und das scheint der Rezensent mit seiner Auffassung von der formell psychischen Natur der Erfahrung und seinem Wahrheitsbegriff zu tun.

IV.

Die Lehre, dass wir im Erkennen nur Psychisches erreichen, dass wir nie genau sondern können zwischen „objektivem Gegebensein und subjektiver Zutat", scheint nicht so harmlos zu sein. Die Wahrheit soll nicht bestehen in der Gleichung zwischen Ding und Erkenntnis, sondern zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild, zwischen zwei Termini, welche beide in der Erkenntnis liegen, welche beide psychischer Natur sind. Der Rezensent scheint sich bewusst zu sein, dass diese Auffassung neu ist, obwohl man aus dem Texte anderorts wieder fast den Eindruck bekommt, er wolle sie als die der Alten hinstellen. Letzteres wäre ein aussichtsloses Unterfangen. Freilich wird uns versichert, wir brauchen uns nicht zu ängstigen. „Man möge nur nicht mit dem Gespenst des Idealismus, Subjektivismus und Skeptizismus drohen. Es ist eben höchstens ein Gespenst und keine Wirklichkeit". Und warum nur Gespenst? „Psychisch deckt sich nicht mit Subjektiv und Physisch nicht mit Objektiv. Die moderne Psychologie zeigt, dass es viele psychische Zustände gibt, die auf den gleichen Titel hin objektiv sind, wie die physischen Gegenstände" usw. Wirklich eine überraschende Entdeckung! Wir möchten ernstlich bezweifeln, ob der Verfasser dieser Trostgründe von ihrer Wirksamkeit auf irgend einen denkenden Menschen überzeugt ist. Also nur dann ist einer Idealist, Subjektivist, Skeptiker, wenn er behauptet, die Erkenntnis erreiche nur Subjektives, nichts Objektives, nicht aber dann, wenn er behauptet, die Erkenntnis erreiche nur Psychisches. Die Wörter „subjektiv" und „objektiv" haben fast hundertfältigen Sinn. Alles, was wir erkennen, ist objektiv, Physisches und Psychisches, Existierendes und Mögliches, die Ziele des Realpolitikers und die Phantastereien des Träumers. Nach der Terminologie der Schule haben die Gedankendinge, die reinsten und in sich haltlosesten Ausgeburten unseres Denkens ein „rein objektives Sein". Lässt man nur diesen Sinn von „objektiv" und den entsprechenden von „subjektiv" gelten, dann soll man überhaupt nicht von Subjektivismus reden, denn es gibt keine Lehre, welche in Wirklichkeit behauptet (der Sache, nicht dem Worte nach!), wir erkennen, aber kein Objekt; Erkennen und Objekt sind relative Begriffe. Was den Idealismus unannehmbar macht, ist eben die Behauptung, wir erkännten nicht das Ding an sich, wie es unabhängig von unserer Auffassung besteht, sondern unsere eigenen psychischen Akte, seien sie nun von einer äusseren Ursache, einem unbekannten X hervorgerufen oder rein psychisch. Soll es denn wirklich nichts mit Subjektivismus und Idealismus gemein haben, soll es uns keinen Anlass zum allgemeinen Zweifel geben, wenn die Physik zu einer Funktion der Psychologie wird, wenn wir nicht mehr wissen dürfen, wie die Welt ist, sondern nur, wie sie sich in unserm Innern widerspiegelt, einem Innern, dessen An-sich uns ebenso unbekannt sein muss, wie die physische Welt, da wir auch es nur aus der Wechselwirkung zwischen Aussen und Innen erkennen? Will man es nicht Idealismus und Subjektivismus nennen, so nenne man es Psychologismus — vielleicht ist

das Wort vag und vieldeutig genug — aber man glaube nicht, dass man durch Aenderung der Worte den Konsequenzen der Sache entgehe. Man will nicht Skeptiker sein noch eine Gefahr des Skeptizismus wittern. Sehr begreiflich! Die Skepsis ist die Verzweiflung an der Wahrheit, aber die neue Lehre verzweifelt durchaus nicht an der Erreichung der Wahrheit — nur gibt man dem Worte „Wahrheit" einen neuen Inhalt, der himmelweit vom hergebrachten verschieden ist. Wie soll man da nicht den Eindruck bekommen, es werde im Lager der neuen Kriteriologen mit Worten Versteck gespielt?

Man fasse das Gesagte aber nicht so auf, als enthalte die Lehre des Rezensenten nur etwas ähnliches wie Subjektivismus, einen Psychologismus, welcher in den Konsequenzen auf das Gleiche hinauskomme wie Subjektivismus. Es scheint vielmehr, dass seine Lehre eigentlichen, echten, unverfälschten Subjektivismus enthalte. Was ist Subjektiv? Gewiss, Psychisch deckt sich nicht mit Subjektiv. Es gibt psychische Dinge, welche existieren vor einem Erkenntnisakt, der sie auffasst und unabhängig von ihm. Man kann mit gutem Recht diese Dinge subjektiv nennen, aber mit Unterscheidung. Sie stehen eben dem erkennenden Subjekte als fertige Tatsache gegenüber, sie sind nicht produziert vom Erkenntnisakt, der sie auffasst. Subjektiv im eigentlichsten Sinne aber muss man nennen, was Produkt des Subjektes, des Erkenntnisaktes ist, was nur im Erkennen und durch das Erkennen Existenz besitzt. Mehr als so kann etwas dem Subjekt nicht eigen sein, und wenn man hier das Wort „subjektiv" nicht angewendet wissen will, wofür will man es denn noch reservieren? Man kann dieses Ding, sofern es erkannt wird, auch objektiv nennen, aber trotzdem es erkannt wird, verliert es seine subjektive Natur, seine Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt keineswegs. Die Lehre, welche behauptet, Objekt unseres Erkennens seien nur subjektive Dinge, nennt man Subjektivismus. Da nun das Erkenntnisbild vom Erkenntnisakt produziert und von ihm abhängig ist, und nach dem Rezensenten nur das Erkenntnisbild eigentliches Objekt der Erkenntnis bildet, da nur es erkannt wird, wie es ist, so kann seine Lehre vom Subjektivismus nicht freigesprochen werden. Subjektivismus ist auch Phänomenalismus oder Idealismus, sofern nach ihm nicht das Ding an sich erkannt wird, sondern nur die Erscheinung oder die Idee des Dinges. Es möchte vielleicht ein Subjektivist dem Phänomenalismus durch die Behauptung zu entgehen suchen, es werde auch nach seiner Lehre ein Ding an sich wahrgenommen, nämlich das als psychische Tatsache existierende „Bild" des Dinges, der Erkenntnisakt habe sich gegenüber ein psychisches Produkt, so wie es in sich existiert. Möge es mit diesem Versuch bestellt sein wie immer, der Rezensent verschliesst sich diesen Ausweg. Existiert nämlich dem Erkenntnisakt gegenüber die psychische Darstellung des physischen Aussendinges als Ding an sich, als Ding, welches von dem es auffassenden Erkenntnisakt unabhängig besteht, so setzt der eigentliche Erkenntnisakt offenbar erst ein, nachdem das psychische Produkt fertig gebildet vorliegt, seine Hervorbringung ist nicht mehr Bestandteil des Erkenntnisaktes. Es gäbe in der Erkenntnis der physischen Aussenwelt zwei Akte: 1. die Hervorbringung einer psychischen, das Aussending modifizierenden Spezies, 2. die die Spezies nicht mehr verändernde Erkenntnis dieser Spezies. Letzteren Erkenntnisakt aber gibt der Rezensent nicht zu. Nach ihm ist das ausgeprägte Erkenntnis-

bild nichts anderes „als das hic et nunc in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen". Die Erkenntnis und das den physischen Gegenstand modifizierende und somit produktive Erkenntnisbild, bezw. die Hervorbringung desselben, sind mit einander identisch. Der Erkenntnisakt ist eine wesentlich modifizierende und produzierende Tätigkeit, er stellt kein Ding an sich dar, wie es ist; was erkannt wird, existiert nur in dem es erkennenden Akt, ist bloss Erscheinung. Und das ist echter Phänomenalismus. Wenn dem gegenüber betont wird, Psychisch sei nicht identisch mit Subjektiv, wenn also das Erkenntnisbild zwar als psychisch, nicht aber als subjektiv im engsten Sinne zugegeben wird, sodass am Ende dem Erkenntnisakt doch ein Ding an sich, wenn auch ein psychisches, gegenüberstehen soll, so vermögen wir darin nur eine Inkonsequenz zu erblicken, durch welche man sich den fatalen Folgerungen aus den gesetzten Grundlagen entziehen möchte. Ist das Erkenntnisbild wirklich Gegenstand der Erkenntnis, so setzt diese Erkenntnis das fertige Erkenntnisbild voraus (wenn nicht der Zeit, so doch der Natur nach) und produziert dieses nicht. Und warum diese Inkonsequenz? Vielleicht nicht einzig aus Furcht vor Folgerungen, sie ist zugleich begründet im inneren Widerspruch des Phänomenalismus. Jedermann versteht schliesslich unter Erkennen das Innewerden eines von dem es auffassenden Akte unabhängigen Dinges. Produzieren und Erkennen, Modifizieren und Erkennen schliessen einander begrifflich geradezu aus[1]). Es mag bei der Erkenntnis irgendwelche Produktion und Modifikation stattfinden, sie mag eine Vorbereitung zum Erkennen sein, aber in ihr besteht nie und nimmer das Erkennen; jedes Erkennen hat irgend ein Ding an sich gegenüber. Produzieren und Modifizieren heisst nicht immateriell eine Form aufnehmen, nicht als Akt aufnehmen; ein modifizierendes und produktives Aufnehmen ist ein materielles Aufnehmen, das Aufnehmen einer Potenz, wobei eben aus Potenz und aufgenommener Form ein neues Drittes entsteht, dessen Natur von der Potenz und der aufgenommenen Form abhängig ist. Dass Phänomenalismus und dieser Phänomenalismus Skeptizismus bedeutet, braucht wohl nicht eigens nachgewiesen zu werden. Und er bedeutet den allgemeinen Skeptizismus.

Oder sollte sich vielleicht dieser Phänomenalismus auf die Erkenntnis der physischen Welt beschränken lassen? Man könnte ja den Versuch machen, eine Metaphysik (richtiger: Metapsychik) ähnlich auf den psychischen Tatsachen unserer unmittelbaren Erfahrung aufzubauen, wie sie ehemals auf den physischen Tatsachen aufgebaut wurde. Wir brauchen diese Möglichkeit nicht näher zu untersuchen, denn Voraussetzung wäre auf jeden Fall, dass wir wenigstens psychische Tatsachen in ihrem An-sich erkennen würden, und diese Voraussetzung finden wir in der Rezension nicht. Wenn weder Physisches noch Psychisches erkannt wird, wie es ist, wenn in unserer Erkenntnis alles zum Phänomen wird, dann hört jede Möglichkeit einer wahren Erkenntnis auf jedem

[1]) Selbstverständlich ist von einer Produktion und Modifikation des Objektes die Rede; dass das Subjekt durch die Tätigkeit eine Veränderung erleidet, tut dem Erkennen keinen Eintrag. Die Produktion eines subjektiven Erkenntnisbildes, welches das Objekt in seinem An-sich darstellt, ist Erkenntnis.

Gebiete auf. Oder will man weitergehen und sagen, eine Erscheinung sei wenigstens auch ein Seiendes, und zum Aufbau der Metaphysik genüge uns der Begriff des Seienden und alles was sich daraus ergibt? Das dürfte man nur vorbringen, wenn man zugleich einräumte, dass wir dieses in der Erscheinung gegebene Seiende als etwas erkennen, was vom Erkennen unabhängige Realität besitzt. Das kann man aber konsequenterweise auf dem eingenommenen Standpunkt nicht mehr. Nur in der Erscheinung ist uns das Sein gegeben und nur als Erscheinungstatsache fällt es unter unsere Beurteilung; die Wahrheit bezieht sich ja ganz allgemein bloss auf das Verhältnis des ausgeprägten Erkenntnisbildes zum eingeprägten Erkenntnisbild, zur Erscheinung. Und wenn die Erkenntnis das Objekt gegenüber seinem An-sich ummodeln muss oder ummodeln kann, dann ist das eben von allen Objekten anzunehmen, bezw. bei jeder Erkenntnis als möglich in Betracht zu ziehen. So sind wir nie sicher über das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung. Man kann nicht einwenden: Zwischen Psychischem und Physischem ist eben ein solcher Unterschied, dass das eine nur durch Umformung in das andere übersetzt werden kann, es ist dies aber nicht der Fall für das Verhältnis von Psychischem und Uebersinnlichem zu Psychischem. Woher wissen wir überhaupt, dass einige unserer Erscheinungen aus dem Zusammenwirken physischer und psychischer Ursachen entstanden sind, andere dagegen nicht bloss Symbole, sondern eigentliche Abbilder extramentaler Dinge darstellen, zumal wir ja auch die psychischen Ursachen der Erscheinungen nicht in sich kennen, sondern nur aus der Erscheinung? Wir werden uns wohl mit den in unserm Denken gegebenen Dingen begnügen und in Bezug auf extramentale Gegenstände uns des Urteils enthalten müssen.

Ist somit die physische Welt eine Funktion der Psychologie, so wird es mit der übersinnlichen, mit Begriffen wie „Geist", „Seele", „Gott" auch so sein. Die Wahrheit besteht ja ganz allgemein nicht in der Gleichung zwischen Ding an sich und Begriff, sondern zwischen Erkenntnisvermögen und eingeprägtem Erkenntnisbild. Jedes eingeprägte Erkenntnisbild kommt aber von aussen, aus einer Welt, die ausserhalb der erkennenden Fähigkeit steht, und was von aussen kommt, wird durch die Auffassung modifiziert oder kann wenigstens modifiziert werden, kraft der Erkenntnis wird es nicht aufgenommen, wie es an sich ist, sondern nur seine Beziehung zum Erkenntnisakt wird erkannt. Urteile ich also: „Gott existiert", so ist dieser Satz — wenn man wirklich mit der Lehre ernst machen will — nicht wahr, weil einem von meinem Denken unabhängigen Wesen das zukommt, was ich unter „existieren" verstehe, sondern weil ein Psychisches (das eingeprägte Erkenntnisbild als solches) mit einem Psychischen (dem ausgeprägten Erkenntnisbild) übereinstimmt[1]). Das Prädikat kann überhaupt nicht mit dem Ding an

[1]) Es wird nicht nötig sein, den Unterschied der Gotteserkenntnis durch analoge und positivo-negative Begriffe von der Erkenntnis gemäss dem neuen Wahrheitsbegriff hervorzuheben. Die analogen und positivo-negativen Begriffe werden dem extramentalen Subjekte zugesprochen, und ihr Inhalt ist so, dass er dieser Attribution fähig ist. Nach dem neuen Wahrheitsbegriff aber wird ein Begriff, der nur durch unsere Auffassuug das werden konnte, was er ist, und der auf kein extramentales Ding, wie es in sich ist, angewendet werden kann, wieder auf eine Vorstellung im Geiste angewendet.

sich übereinstimmen, weil es etwas Psychisch-Subjektives ist. Wir reden also in der Theologie von unsern Vorstellungen, von psychischen Erscheinungen, nicht von einem unabhängig von unserm Denken existierenden Wesen! Die Theologie ist eine Funktion der Psychologie. Gott betrachtet an sich, d. h. losgelöst aus dem Erkenntnisvorgang, hat für uns keinen andern Wert als den der Abstraktion, nicht den der Erkenntnis der Wirklichkeit! Und würde es keinen Gott geben, mein Satz bliebe wahr, so lange in mir ein mit dem Begriff „existierend" übereinstimmendes eingeprägtes Erkenntnisbild gegeben wäre. Die Frage, ob dem eingeprägten Erkenntnisbild ein von der Erkenntnis unabhängiges, ihm irgendwie entsprechendes Wesen existiere, ist überhaupt durchaus nicht mehr im Interesse der Wahrheit über die Existenz Gottes! Man mag ja diese Frage nachträglich noch untersuchen. Diese Untersuchung, das ist unsere persönliche Ansicht, wird auf den gemachten Voraussetzungen aber resultatlos verlaufen, weil der Boden dazu fehlt. Die Anmerkung auf Seite 238 der Rezension erledigt die Frage, ob der Kausalschluss aus der Welt unserer Vorstellungen auf die physisch existierende Aussenwelt zu Recht bestehe, wohl nicht. Weiter auf diesen im Anschluss an Merciers Kriteriologie heute heftig kontrovertierten Gegenstand einzugehen, dürfte hier nicht am Platze sein. So viel scheint uns sicher: Die Resultate einer konsequenten Anwendung des neuen Wahrheitsbegriffes auf die Theologie werden wenige unterschreiben wollen. Unwillkürlich kommen einem Ciceros Worte in den Sinn: „Perturbatricem autem omnium harum rerum Academiam hanc a . . . (N. N.) recentem exoremus ut sileat; nam si invaserit in haec (theologica) . . ., miras edet ruinas".

V.

Noch ein Bedenken zur historischen Entwicklung des Erkenntnisproblems in der neueren Philosophie als Beweis in unserer Frage. Der Kritiker des Gredtschen Werkleins schreibt gerade ihm starke Beweiskraft zu. Man muss den Standpunkt der modernen Philosophie in unserer Frage annehmen schon aus dem Grunde, weil die Entwicklung des Erkenntnisproblems zu ihm geführt hat — so wird unmissverständlich angedeutet. Dürfen wir den „Resultaten" der modernen Philosophie wirklich so unbefangen gegenüberstehen? Noch andere Dinge haben sich im engsten Zusammenhang mit dem Erkenntnisproblem, um nicht mehr zu sagen, herausentwickelt, erst verworren und unsicher, dann bestimmter und deutlicher. In vorderster Reihe stehen Idealismus, Relativismus, Positivismus, Agnostizismus, Voluntarismus, Evolutionismus, Monismus. Will man diese Dinge auch annehmen, weil die historische Entwicklung sie mit sich gebracht? Die Ueberschätzung der historischen Entwicklung als Beweisgrund in philosophischen Fragen ist nicht ohne schwere Bedenken. Wenn die Entwicklung sich so weit erstrecken kann, dass selbst der Begriff der Wahrheit umgewertet wird, dass man früher als physische Aussenwelt betrachten durfte und musste, was sich nachträglich als psychische Erscheinung herausstellt, und dabei schliesslich alle Recht bekommen, weil eben die Alten nicht anders sehen konnten, dann sehe man, ob es nicht auf den Relativismus zugehe. Man beschwichtigt ja freilich: Die Alten hatten recht in ihrer Weise. Aber die Alten meinten eben, nicht nur „in ihrer Weise" recht zu haben, und wir glauben nicht bloss „in unserer Weise" recht zu haben, alle meinen überhaupt recht zu haben, nicht ihre, sondern die Wahrheit zu besitzen. Dass

„nicht im eigentlichen Sinne von einem Untergang oder einem Ueberlebtsein des alten Standpunktes" die Rede sein könne, weil das Alte im Neuen in höherer, vollkommenerer Weise fortlebe, darf man wohl als schöne Phrase betrachten; handelt es sich doch um Anschauungen, die sich geradezu ausschliessen. Der Hinweis darauf, dass auch andere wichtige Probleme der Philosophie eine lange Geschichte durchgemacht, bis endlich die Geister in der richtigen Lösung Ruhe gefunden, ist heutzutage sehr beliebt geworden. In Bezug auf Wahrheiten aber, welche die Fundamente aller Philosophie und Theologie bilden, bietet er einen zweifelhaften Trost. Darf hier auch jahrhundertelang alles in der Luft schweben?

Noch eines. Der Rezensent kann in Gredts Lehre den Thomismus infolge tiefgreifender Aenderungen nur schwer wiedererkennen. Wie steht es dann mit dem Verhältnis des Rezensenten selber zur Scholastik im fundamentalsten, im kriteriologischen Problem? Gredts „durchgreifende Aenderungen", die er am Thomismus angebracht, sind nicht so ungeheuerlich. Der Standpunkt ist wesentlich derselbe geblieben. Was der äussere Sinn unmittelbar erfasst, ist die physische Welt. Dass es nicht in unmittelbarster Weise die entfernte physische Aussenwelt ist, erscheint wenigstens nicht als wesentlich neue Auffassung der äusseren Wahrnehmung. Dass Gredt „subjektive Einflüsse auf die Erfahrung zugebe" für die niederen Sinne, ist missverständlich ausgedrückt. Gredt gibt nicht von den niederen Sinnen das zu, was sein Rezensent von allen Sinnen behauptet: Sie nehmen nur Psychisches wahr, nur die Beziehung des physischen Objektes zur Erfahrung. Nach Gredt nehmen auch die niederen Sinne das physische Objekt wahr, wie es ist, aber nicht rein objektiv, sondern als auf uns einwirkend Es ist kein „subjektiver Einfluss" da, welcher Physisches und Psychisches nicht unterscheiden liesse, aber wir nehmen das physische Objekt nur wahr, indem die Wahrnehmung von subjektiven Gefühlen begleitet ist. Der Tastsinn nimmt die Härte wahr, wie sie ist, aber nicht rein objektiv, nicht als Eigenschaft, die zu mir in keiner Beziehung steht, sondern als mich beeinflussend. Und wie kam Gredt auf diese merkwürdige Theorie? Einfach dadurch, dass er vorurteilslos anerkannte, was der Sinn berichtet: Der höhere Sinn stellt keine Einwirkung auf mich dar, der niedere Sinn wohl. Der Gegner gesteht die Richtigkeit der Beobachtung so ziemlich zu, glaubt aber, man müsse „bei einigem Nachdenken" auch beim höheren Sinn eine Vermischung von Psychischem und Physischem annehmen. Es handelt sich also auch hier wieder um die methodische Frage: Haben wir die Tatsache der Evidenz festzustellen, hinzunehmen und zu erklären, oder haben wir a priori „durch einiges Nachdenken" die Möglichkeit dieser Tatsache zu untersuchen, gestützt auf Voraussetzungen, die der Physik entnommen sind? Die Alten, auch der hl. Thomas, hat den ersten Weg eingeschlagen. Gredt hat sich wohl nicht allzuweit von ihnen entfernt, als er annahm, der Schmerz, das Wärmegefühl, das Angenehme und Unangenehme des Geruches und Geschmackes usw. seien nicht physische, sondern psychische Dinge.

Rezensionen und Referate.

Naturphilosophie.

Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Ein Bild der unbelebten Natur. Von Erich Becher. Berlin, Reimer. gr. 8. VI, 316 S. *M.* 6.

Vorliegendes Werk Bechers, das eine Ergänzung und Erweiterung seiner „Naturphilosophie" darstellt, zerfällt in drei Teile. Der erste Teil entwirft eine Zeichnung des Weltgebäudes im grossen, der zweite behandelt die alles körperliche Geschehen beherrschenden Grundgesetze, der dritte endlich sucht aus dem Bau der Welt und ihren Gesetzen den Entwicklungsgang der Natur zu erschliessen.

Zunächst führt Becher den Nachweis, dass weder geometrische Erwägungen, noch empirische Feststellungen, noch apriorische Schlüsse einen sicheren Beweis für oder gegen die Endlichkeit des Weltalls zu liefern imstande sind. Es gibt zwar beachtenswerte Gründe für die Auffassung, dass die Welt endlich ist, doch kann ihnen keine durchschlagende Beweiskraft zugesprochen werden.

Indem der Vf. bei der Betrachtung des Weltgebäudes vom Ganzen zu den Teilen fortschreitet, behandelt er der Reihe nach die Bausteine des Weltalls, die Fixsterne, die Nebelflecken, die einzelnen Bestandteile des Sonnensystems, um schliesslich zu den Molekülen, Atomen und Elektronen herabzusteigen und die neuesten Theorien über das Wesen der Materie darzulegen.

Zu den Weltgesetzen rechnet Becher die Grundprinzipien der Bewegungsvorgänge sowie das Energie- und Entropiegesetz.

Mit grosser Klarheit wird die Galilei-Newtonsche Bewegungslehre entwickelt und die damit verbundene begriffliche Schwierigkeit, die in der Relativität unserer Orts- und Bewegungsbestimmungen ihren Grund hat, herausgestellt Darauf werden das Relativitätsprinzip der klassischen Mechanik und seine Umformung in das Relativitätsprinzip Einsteins in gründlicher Weise besprochen.

Nach Einstein besteht zwischen Raum und Zeit eine innere Abhängigkeit, welche zahlreiche paradoxe Konsequenzen nach sich zieht. Dieser neuen Lehre sowie den daran anknüpfenden Aufstellungen Min-

kowskis gegenüber, ist, wie Becher mit Recht betont, vorsichtige Zurückhaltung am Platze. Es kann ja die Frage, wie sich Raum und Zeit zu einander verhalten und welche Bedeutung sie für die Wissenchaft haben, nicht von den Physikern und Mathematikern allein entschieden werden. Bei der Betrachtung der seelischen Wirklichkeit ergibt sich sofort, dass wir die Zeit nicht gegen die räumliche Richtung vertauschen können. Einem Gefühl der Freude in meiner Seele kann nicht räumliche Richtung oder Ausdehnung zugeschrieben werden. Es hängt auch nicht vom Standpunkte oder von räumlichen Angaben ab, ob zwei Erlebnisse in meiner Seele gleichzeitig sind oder nicht (S. 193).

Eine direkte Prüfung des Relativitätsprinzips war bisher nicht möglich. Nur entfernte Konsequenzen konnten bisher geprüft werden. Diese stimmen zwar durchaus zu ihm, können aber doch seine Richtigkeit nicht streng beweisen.

Das Energieprinzip ist nach Becher, dem hierin wohl alle Naturforscher beipflichten werden, ein empirischer induktiver Satz. Es ist keine blosse Konvention, sondern ein echtes Naturgesetz. Die energetische Auffassung des Naturgeschehens ist berechttgt, darf aber nicht die gleichberechtigten kinetischen Hypothesen verdrängen wollen. Die Ostwaldsche Gleichsetzung von Energie und Materie wird abgelehnt.

Das Entropieprinzip wird nach Boltzmann auf Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen gestützt. Es besagt so nichts anderes, als dass die Welt zu wahrscheinlicheren, d. h. weniger geordneten Zuständen fortschreitet. Da aber diese Aussage selbst nur Wahrscheinlichkeit besitzt, und im Laufe der Zeit auch der unwahrscheinlichste Zufall verwirklicht werden wird, so muss es nach Becher neben den Perioden wachsender Unordnung auch solche wachsender Ordnung geben. So kommt er zu der Annahme, dass — unter bestimmten Voraussetzungen über die Grösse des Weltalls — ein periodisches An- und Abschwellen der Naturprozesse stattfinden wird, wobei die Epochen äusserst geringer Lebendigkeit stark vorwiegen werden.

Eine kurze Darstellung der verschiedenen Hypothesen über den Entwicklungsgang unseres Sonnensystems beschliessen das Werk.

Die hohen Vorzüge der Becherschen Naturphilosophie finden sich auch hier: gründlichste Sachkenntnis und allgemeinverständliche Darstellung. Vortrefflich sind besonders die Ausführungen über das Relativitätsprinzip. Eine zuverlässigere und bequemere Einführung in diese schwierigen Probleme, als sie von Becher geboten wird, dürfte man wohl nirgends finden.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Tierpsychologie.

Das Gesellschaftsleben der Ameisen. Das Zusammenleben von Ameisen verschiedener Arten und von Ameisen und Termiten. Gesammelte Beiträge zur sozialen Symbiose bei den Ameisen. Von E. Wasmann S. J. Zweite, bedeutend vermehrte Auflage. I. Band mit 7 Tafeln und 16 Fig. im Texte. Münster i. W. 1915, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. IX und 413 S. ℳ 12.

Die folgende Besprechung scheint eher in einer zoologischen Zeitschrift am Platz zu sein als in einer philosophischen. So scheint es nur; denn Wasmann behandelt sein Thema nicht bloss als Naturforscher, sondern auch als Philosoph, und zwar, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, als Tierpsycholog. Dazu bieten die vorliegenden Beiträge mehrfach Anlass. Der I. Teil des vorliegenden Bandes bietet eine Neuauflage der 1891 erschienenen Schrift Wasmanns: „Zusammengesetzte Nester und gemischte Kolonien" mit neuen Zusätzen. Der II. Teil ist die 2., inhaltlich vermehrte Auflage der von Wasmann 1901/02 in der „Allgemeinen Zeitschrift für Entomologie" erschienenen Abhandlungsserie: „Neues über die zusammengesetzten Nester und die gemischten Kolonien der Ameisen". In beiden Schriften nimmt Wasmann zur Tierpsychologie speziell Stellung, so S. 179—214 zur Psychologie der Ameisengesellschaften und S. 393 in Schlussbemerkungen zur Tierpsychologie. Er setzt sich in letzteren mit Wheeler und Forel auseinander. S. 179—191 gibt Wasmann Vorbemerkungen zur Psychologie der gemischten Ameisengesellschaften, worin besonders der Begriff der sogenannten Tierintelligenz klar gestellt wird, und deutet dann S. 192—214 eine richtigere Psychologie der Ameisengesellschaften an — alles im Sinn der von Wasmann in seinen früheren bekannten zahlreichen tierpsychologischen Schriften vertretenen Auffassung. Die vorliegende Sammlung der Wasmannschen Schriften darf daher auch vom Philosophen nicht ignoriert werden, sowohl wegen des reichen Tatsachenmaterials zur Tierpsychologie als wegen der scharfsinnigen und besonnenen psychologischen Deutung der Tatsachen durch Wasmann.

Würzburg. **Prof. Dr. Rem. Stölzle.**

Psychologie.

Lehrbuch der Psychologie. Von Dr. Gustav Schilling. Neu herausgeg. und mit Anmerkungen versehen von Dr. O. Flügel. Langensalza 1913, Julius Beltz. VI und 168 Seiten.

Schilling, ein Schüler von Drobisch und Hartenstein in Leipzig von 1835—37, von Herbart in Göttingen von 1837—39, wirkte 30 Jahre als

Professor der Philosophie in Giessen († 1872). Er widmete seine Tätigkeit hauptsächlich der Psychologie und veröffentlichte darüber ein Lehrbuch 1850 und zwar im Geiste Herbarts. Eine Neuauflage dieser Schrift veranstaltete der jüngst verstorbene Herbartianer O. Flügel und fügte bei den einzelnen Kapiteln bis in die neueste Zeit fortgeführte Literaturnachweise ein, nicht bloss aus dem Kreise der Herbartianer, sondern auch von Vertretern nicht-Herbartscher Psychologie. Auch wer nicht Anhänger der Herbartschen Psychologie ist, wird die klar und fasslich geschriebene Psychologie Schillings nicht ohne Anregung lesen und aus den beigefügten Literaturnachweisen vielfache Belehrung schöpfen.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Politik.

Die Erforderlichkeit des Unmöglichen. Prolegomena zu einer Theorie der Politik und zu anderen Theorien. Von Kurt Riezler. München 1913, Müller.

Nach dem Titel möchte man in dem Buche eine politische Abhandlung erblicken, doch deutet der Untertitel Prolegomena „zu anderen Theorien" einen allgemeineren Inhalt an, und selbst der Obertitel klingt so philosophisch, dass man eher eine metaphysische Spekulation, als eine so praktische Wissenschaft wie die Politik erwartete. Und ausdrücklich erklärt der Vf., dass er sich nicht an Politiker, sondern an Philosophen wende; das zeigt auch die Behandlung des Stoffes selbst, welche sich auf den höchsten Höhen der philosophischen Spekulation bis zur Unverständlichkeit bewegt. Dabei stellt er sich auf den Kantischen Standpunkt, von dem er behauptet: „Keine Wissenschaft, die mehr sein will, als leere Vernünftelei, hat das Recht, an der Kantschen Lehre vorüberzugehen, es gelänge ihr denn der Versuch, diese zu widerlegen". Nun, dieser Versuch ist längst und vielfach gelungen, aber auch an und für sich ist die Behauptung, ausser Kantscher Philosophie sei nur leere Vernünftelei möglich, eine so ungeheuerliche Herausforderung, dass sie zu den „Erfordernissen des Unmöglichen" zu zählen ist. Die Politiker sind schlechte Freunde des weltfremden Kritizismus; darum werden sie Vorschläge, die von diesem Standpunkte aus gemacht werden, rundweg abweisen. Der Vf. behauptet eine durchgehende Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis in der Politik, dies wird also erst recht bei seiner Theorie zutreffen, die das „Unmögliche" verlangt. Dagegen trifft es nicht bei allen anderen Theorien zu. Sehr genau befolgen die italienischen Politiker die Macchiavellische Theorie, die Engländer ihre Utilitätstheorie von Bentham[1]), die Amerikaner die Theorie

[1]) O. Kraus (J. Benthams Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden, Halle 1915) sucht allerdings Bentham rein zu waschen:

des Jamesschen Pragmatismus, nach welchem der Dollar über die Wahrheit entscheidet, Frankreich, dem die Gloire der Grande Nation leitendes Prinzip in der Politik, speziell in der Kriegsführung ist, setzt dabei die Philosophie A. Comtes ins Werk, welche die Allgemeinheit zum Kultusgegenstand der Religion erhebt, der Franzose ist erst Franzose und dann erst Katholik. Selbst in Deutschland sind die Hegelschen Spekulationen zeitweilig in der Staatsomnipotenz praktisch geworden.

Der Vf. geht von der Unzulänglichkeit des Kausalitätsprinzips aus und weist mit zwingenden Beweisen die Notwendigkeit des Zweckes nach. Die Idee des Zweckes bildet denn auch die Grundlage seiner Auffassung vom Volke und somit von der Politik. Das ist aber der Gedanke, der allen politischen Theorien zugrunde liegt; aus diesem Grunde hätte er sie nicht abzulehnen und eine ganz neue aufzustellen brauchen. In Wirklichkeit wurden von den Politikern nur solche Theorien missachtet, weil sie offenbare Utopien darstellen: als solche werden sie auch die Erforderlichkeit des Unmöglichen des Vf.s ansehen. Freilich versteht er unter dem Unmöglichen das Unbegreifliche, Geheimnisvolle, das Unerklärliche; aber einmal ist die politische Einheit und ihre Aufgabe nichts Geheimnisvolles, wie er vorgibt, dann aber ist der unbegrenzte innere Fortschritt ins Unendliche die grösste Utopie. Doch hören wir ihn selbst.

„Demnach ist es die Aufgabe einer Theorie der Politik, zu versuchen, das allgemeine Wesen der politischen Einheiten und aus diesem ihre allgemeinen Beziehungen zu einander an Hand der Idee der Zweckeinheit festzustellen. Auch dieser Versuch soll Unerklärliches nicht erklären. Er kann nur jene irrationalen Indizien, die der Mensch als Individuum wie als Volksgenosse und Staatsbürger zwecksetzend und werdend anerkennen muss, als Komplikationen eines höchsten Strebens aus einem einheitlichen Weltgesetze fliessend ahnen lassen und durch solche Ahnung die Möglichkeit einer inneren rationalen Gesetzlichkeit des Irrationalen dartun. Die Erkenntnis, welche diese Aufgabe restlos nicht lösen kann, verdeutlicht gerade durch solch notwendig unzulängliches Bemühen ebenso die Tiefe der Welt als ihr eigenes Pathos. Wenngleich diese Aufgabe einer Theorie der Politik selbst nicht in den Rahmen dieser Prolegomena fällt, so mag hier trotzdem der Versuch einer flüchtigen Skizzierung unternommen werden, in der Absicht, durch die Anwendung der in diesen Prolegomena

„Bentham kann also für die ausbeuterische, eigensüchtige, imperialistische Politik der englischen Regierung und der an dieser Politik interessierten Kreise nicht verantwortlich gemacht werden. Sein greatest happiness principle ist allem entgegen, was von dieser verbrochen wurde". — Aber jedenfalls hat die Geschichte der Philosophie allgemein die Vertreter des englischen Utilitarismus im Sinne der englischen Politik aufgefasst. Es mag aber zugegeben werden, dass Bentham selbst nur dem englischen Gedanken wissenschaftlichen Ausdruck gegeben hat, wie ja auch James aus dem amerikanischen Geiste heraus seinen wissenschaftlichen Pragmatismus formuliert hat.

aufgestellten Prinzipien diese selbst zu erläutern und wenn möglich durch die Art, wie sich die Irrationalität der Erfahrung diesen Prinzipien erschliesst, zu rechtfertigen. So richtet sich denn auch die folgende Skizzierung der politischen Gesetzlichkeit nicht an den Politiker, sondern an den Philosophen, der die Gesetze des Lebendigen nicht ändern kann, sondern zu begreifen hat, und in der Harmonie seiner Theorien mit einer von dem Praktiker handelnd erfassten Gesetzlichkeit den besten Prüfstein jener anerkennen muss".

In dieser Skizze ist der Begriff des Volkes grundlegend. Darüber führt Vf. aus: „Ein jeder gebraucht diesen Begriff des Volkes und steht doch, wenn er zu definieren unternimmt, vor einem tiefen Geheimnis. Das Wesen dieser lebendigen Einheit, Volk genannt, ist in dem, was eben diese Einheit ausmacht, rätselhaft . . . Das Volk ist eine Ganzheit, ist die innere Gesetzlichkeit eines Organischen, deren Glied, nicht Teil, der Einzelne ist, das in jedem Einzelnen mitgegeben, mitgeboren ist und seine Möglichkeiten begrenzt und bestimmt, das durch die Folge der Generationen sich fortgesetzt entfaltend hindurchgeht, und der Sinn des Volkes ist das grenzenlose, sich fortpflanzende Streben . . . Der Idee nach will jedes Volk wachsen, sich ausdehnen, herrschen und unterwerfen ohne Ende, will immer fester sich zusammenfügen und immer Weiteres sich einordnen, immer höhere Ganzheit werden, bis das All unter seiner Herrschaft ein Organisches geworden. Für jeden Einzelnen ist sein Volk ein Weg zu Gott als zum All, den er, der zeitlich Beschränkte, nicht zu Ende gehen kann, der einzig richtige, der allein wahre Weg — und wenn die Völker aufhören, an sich als an diesen einzig wahren Weg zu glauben, so beginnen sie aufzuhören, Völker zu sein. Aber auch die Völker können den Weg nicht zu Ende gehen, das All als die Endlichkeit des Unendlichen ist nur Richtung, nicht Sinn, und in dieser Quelle aller Tragik entspringt auch die Tragik im Leben der Völker, ihr ewiges Mühen und nie restloses Erreichen . . . Die Völker haben ausserhalb des eigenen Selbst keinen Trost. Sie müssen ewige Möglichkeit bleiben. Für sie muss die Erreichung Aufschub und Stufe zu neuen Erreichungen, darf aber nie Verzicht und irgendwie Endgültiges sein, daher ruht denn die tiefere Kraft und Schönheit der Völker immer noch jenseits dessen, was sie sind, in dem, was sie werden können".

Daraus ergibt sich für die Politik:

„So steht die Politik, wenn sie eingestellt ist nicht auf den zum Selbstzweck erhobenen Staat, sondern auf jenen ewigen und tiefsten Willen des Volkes und ihre Augen in die Unendlichkeit richtet, vor ihrer letzten, schwersten, der Quadratur des Zirkels gleichenden Aufgabe: sie soll die Völker zu immer höheren Erfüllungen führen, durch keine Erfüllung der nächsten den Weg sperren, soll die Form finden und doch den Ansatz auf das Unendliche und den Zusammenhang mit dem kreissenden Chaos wehren, das Unendliche endlich werden und doch unendlich bleiben lassen,

ein Ende ewig erstreben und ewig hinausschieben, also die Aufgabe lösen, aus deren Unlösbarkeit alles entsteht und untergeht". So unser Theoretiker.

Dass diese weltfremden, über aller Wirklichkeit einherstolzierenden, ins Mystische spielenden Abstraktionen von den Politikern nicht befolgt werden und nicht befolgt werden können, ist klar, und der Vf. hat recht, dass er nicht für sie, sondern für abstrakte Philosophen seine neue Theorie aufstellte. Jene haben ganz anderes zu leisten, als stets nach dem unendlichen All zu streben und die wirklichen Menschen darnach streben zu lassen.

Der Vf. findet das Wesen der Gesellschaft, des Volkes für so geheimnisvoll, unerklärlich, verlegt darum die Aufgabe der Gesellschaft ins Irrationale. Besser kannte unser Schiller das wirkliche Leben: er spottet über die abstrakten Staatstheorien und erklärt, während die Philosophen sich streiten, hält unterdessen die Natur zusammen durch „Hunger und durch Liebe". Damit ist in nuce Wesen und Aufgabe der Gesellschaft gezeichnet.

Schliesslich wendet der Theoretiker seine Ausführungen auf unser deutsches Volk an. Er sagt, diese tiefste Aufgabe der Politik, welche alle anderen politischen Aufgaben irgendwie in sich begreift, könnte zu keiner Zeit und in keinem Lande so deutlich empfunden werden, als in dem heutigen Deutschland. Auch die tiefste, allgemeinste und verzweifeltste Aufgabe der heutigen deutschen Politik ist, dass sie inmitten aller Notwendigkeiten und Bedürfnisse des äusseren Kampfes den Weg finde und festhalte, der in dem ungreifbaren Gesetz der Volkspersönlichkeit gegeben ist . . . Nicht durch Theorien wird dieser Weg bezeichnet werden und nicht durch Gebärden. Was im einzelnen zu tun sei, wird nur der finden, in dem der Genius der Aktion und die tiefste Seele dieses Volkes lebendig ist, sein Ursprüngliches, das in einer Geschichte von Jahrhunderten gebrochen und verdunkelt, doch in Taten und Werken seiner Grössten offenbar wurde, und sein ewig Höchstes, das unformulierbar als dieses Ursprüngliche Zielpunkt aller Zukunft Aufgabe bleibt. Das Problem aber und die grösste Aufgabe ist leicht zu bezeichnen . . . trotz Weltpolitik und Reichtum muss auch der Deutsche der Zukunft den unendlichen Drang sich bewahren und den Zusammenhang mit einem Tiefsten und Höchsten, damit auch von ihm noch jene Definition des Deutschen gelte, welche Fichte gab, als er schrieb: „So trete denn endlich in seiner vollendeten Klarheit heraus, was wir in unserer bisherigen Schilderung unter Deutschen verstanden haben. Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechtes glaubt".

Solche Ueberschwenglichkeiten könnte man ihren Urhebern überlassen und ihnen die Lust an ihren Luftgebilden nicht missgönnen, von der rauhen Wirklichkeit werden sie gar zu sonnenklar Lügen gestraft. Sie sind aber doch auch bedenklich, da sie von unseren Feinden für ihre Zwecke aus-

genutzt werden. Man wirft der deutschen Politik Weltherrschaftssucht vor und begründet dieses durch die deutsche Philosophie: es ist der Nietzschesche Uebermensch, das im Mittelpunkte stehende Ich der Philosophie, das nichts Höheres über sich anerkennt.

Was man von unserer Seite da zur Abwehr vorgebracht hat, scheint mir sehr schwach. Es ist nicht wahr, dass Nietzsche vereinzelt dasteht, er hat einen grossen Anhang in Deutschland, sein Biograph R. Richter nennt ihn: des deutschen Volkes Grössten Einer. Die Verlegung des Ich in den Mittelpunkt der Weltanschauung, die Ignorierung, ja positive Ablehnung eines Höheren ist der Grundton der gesamten deutschen Philosophie. Aber zum Glück liegt der Grund des schrecklichen Krieges nicht in der deutschen Wissenschaft: hier trifft zu, was der Vf. von allen Staatstheorien behauptet, sie werden von den Politikern ignoriert. Nicht aus Uebermut, nicht von der deutschen atheistischen Wissenschaft inspiriert, hat Deutschland den Krieg erklärt, nicht um dem Deutschtum die Weltherrschaft zu erringen, sondern die edelsten Motive, die gebieterische Notwendigkeit der Selbsterhaltung hat es zum Krieg gedrängt.

Uebrigens muss der unendliche Fortschritt, der hier dem deutschen Volke zugeschrieben wird, auch für jedes andere Volk behauptet werden, und wird auch vom Vf. behauptet, indem er ihn aus dem Wesen des Volkes ableitet. Nun, wenn er nach Ausbruch des Krieges geschrieben hätte, würde er sich vielleicht etwas bescheidener ausgedrückt haben. Sein Buch ist uns erst jetzt zugegangen, ist aber schon 1913 veröffentlicht. Der jetzige Krieg hat mit erschreckender Deutlichkeit geoffenbart, wie es mit dem unaufhaltsamen Fortschritt der Völker steht. Man war ganz berauscht von der Höhe der bereits errungenen Kultur, und nun bricht eine Barbarei, eine Verlogenheit, eine Schändlichkeit herein, wie sie die Weltgeschichte noch nicht gesehen hat. Nicht Deutschland, sondern unsere Feinde befolgen buchstäblich den Grundsatz Nietzsches: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“. Doch auch in Deutschland war man gar zu sehr vom Kulturfortschritt bezaubert; ernst denkende und mit den Verhältnissen wohl vertraute und für das Wohl des Staates besorgte Männer sehen den Krieg auch für uns als ein Sühne- und Besserungsmittel in der Hand des heiligsten Gottes an, auch bei uns klagen sie über Verrohung der Sitten, Missachtung der Auktorität, der Ehe, der Religion. Und gewiss kann niemand leugnen, dass mit dem Fortschritt und der hohen Entwicklung der materiellen Kultur die Pflege des Geisteslebens nicht gleichen Schritt gehalten, sondern umgekehrt der materielle Fortschritt dem geistigen die tiefsten Wunden geschlagen hat.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Experimentelle Psychologie und Pädagogik.

Experimentelle Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Pädagogik. Von Constantin Gutberlet. Paderborn 1915, Ferdinand Schöningh. VI und 367 S. ℳ 6,80.

Der hochgeschätzte Verfasser darf im Vorwort (III) mit Recht von sich sagen, dass er, wie sein früheres Werk „Psychophysik" zeige, die Entwicklung der experimentellen Psychologie seit Fechners „Elementen der Psychophysik" so sorgfältig verfolgt habe, dass er darüber wohl sachgemäss referieren könne. Wenn die umfassenden Kenntnisse Gutberlets auf diesem Gebiete nun auch der Beurteilung des Verhältnisses der experimentellen Psychologie zur Pädagogik zu gute kommen sollen, so wird das gewiss allseitig wärmstens begrüsst werden; denn gerade dieses Problem ist eines der vordringlichsten der heutigen Pädagogik, und die katholische Pädagogik, in der mancherorts die Ueberschätzung der Ergebnisse des sogenannten experimentierenden Verfahrens zu bemerken ist, hat allen Grund, gerade zu der Frage ernstlich Stellung zu nehmen. Um es gleich zu sagen, in dieser Beziehung findet man im vorliegenden Werke Gutberlets nur verhältnismässig wenig ausgeführt; das, was in den Abschnitten über die Psychologie des Kindes (174—201), über die frühkindliche Psychologie (201—219), über die experimentelle Pädagogik (220—251) gelegentlich darüber enthalten ist, scheint uns gewissermassen nur der Grundriss zu einer Bewertung des Verhältnisses von Psychologie und Pädagogik zu sein. Der Verfasser wollte und konnte seiner Absicht gemäss wohl auch nicht mehr bieten. Wir erlauben uns, den Wunsch auszusprechen, diesen wichtigen Gegenstand einmal eigens, unter Zugrundelegung des reichhaltigen Materials, zu erörtern und insbesondere die Aufgabe der Psychologie als einer Tatsachenwissenschaft gegenüber der Pädagogik als Normwissenschaft abzugrenzen. Für viele hat die Pädagogik den Charakter einer Normwissenschaft bereits eingebüsst; ihnen hat sie nicht mehr zu erklären, wie man erziehen und unterrichten solle, sondern einfach zu konstatieren, wie der Unterricht und die Erziehung tatsächlich wirken, unter welchen Voraussetzungen sie erspriesslich oder „kindgemäss" gestaltet werden können. Die alte Frage, die auch Herbart schon beschäftigte, bedürfte im Zusammenhang damit einer neuen Erörterung: Wie stehen Psychologie und Ethik zur Pädagogik? Was ist überhaupt von den sogenannten „Hülfswissenschaften" der Pädagogik zu halten? Wie ist es mit der „Eigengesetzlichkeit" der Pädagogik? Eine eingehende, mit Ausnutzung aller vorhandenen modernen Ergebnisse vorzunehmende Untersuchung dieser Fragen vom Standpunkt der katholischen Lebensanschauung aus ist eine wirkliche Forderung der Gegenwart, deren Erfüllung mit so manchen dilettantischen Wichtigtuereien aufräumen müsste. Eine Klärung der Sachlage macht die neuaufstrebende Religions- und Moralpsychologie

ganz besonders notwendig. Ein jeder, der in das Gewirr der Meinungen Einblick genommen hat, das ungeachtet aller „exakten" Anpreisungen auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie und ihrer Verwendung zu pädagogischen Zwecken herrscht, wird, trotz der Ueberzeugung von der Notwendigkeit empirisch-psychologischer Grundlegung der Pädagogik nur mit Zurückhaltung an die praktische Ausmünzung der vorgelegten Resultate gehen. Bei Gutberlet kommt diese Zurückhaltung in ehrlicher Weise zum Ausdruck. Hören wir einige seiner Aeusserungen: „Wir unterschätzen nicht den Wert der experimentellen Psychologie ... Wir begrüssen auch speziell die Kindespsychologie und ihre Behandlung durch die experimentelle Methode ... Auch die Anwendung des Experimentes und der exakten Forschung auf die Pädagogik haben wir im vorstehenden nicht verurteilen wollen. Der hier vertretene Standpunkt deckt sich vielmehr mit dem ... des bedeutendsten experimentellen Psychologen, W. Wundt. Die experimentelle Psychologie hat noch nicht so viele sichere Ergebnisse für die Pädagogik geliefert, dass man nun ohne weiteres auf sie eine ganz neue Pädagogik gründen könnte. Es sind aber nicht bloss sachliche, der Psychologie und Pädagogik innere Gründe, welche eine Verwendung der experimentellen Psychologie auf Unterricht und Erziehung erschweren; es gibt so zwingende äussere, z. B. soziale Verhältnisse und höhere Rücksichten, welche den praktischen Wert mancher Bemühungen sehr herabsetzen. So hat Lobsien sehr umfangreiche Forschungen in den Schulen Kiels über die Beliebtheit der Schulfächer für verschiedene Altersstufen, für verschiedene Geschlechter usw. angestellt. Was soll das für das Leben, speziell für die Schule? Diese kann ihren Unterricht nicht nach dem Wohlgefallen der Schüler einrichten, sondern muss die Bedürfnisse der Kinder im späteren Alter berücksichtigen. Was soll hier auch gar die zahlenmässige Feststellung der Beliebtheit? Eine allgemeine Kenntnis würde für den Lebensbedarf hinreichen und wohl auch von Bedeutung sein können: aber da ist ja die individuelle Neigung und Befähigung massgebend, die durch Durchschnittszahlen gar nicht erkannt wird. Was hier an sicheren Resultaten sich herausstellte, weiss man auch hier wieder ohne Statistik" (216 f.). Kurz nachher ist die Rede von einem „Dünkel", der in manchen unreifen Pädagogen steigen wird, „wenn sie von der experimentellen Pädagogik naschen können" (219). Gutberlet ist sich jedenfalls klar bewusst, dass er sich durch solche Verdikte nicht die Freundschaft der heutigen pädagogischen Eiferer erwirbt; er scheut sich trotzdem nicht, seine Ueberzeugung zu bekennen. Und kein Nachdenkender wird diese Urteile ohne weiteres beiseite schieben.

Auf das in den übrigen Kapiteln des Buches über Assoziation, Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Denkprozesse, Sinnestätigkeit usw. reichlich gesammelte Material kann nicht näher eingegangen werden. Ueberall hat sich der Verfasser bemüht, das psychologisch und

pädagogisch Wertvolle auszuwählen und das Unwichtige als solches zu erweisen. Vollständigkeit war hier natürlich nicht im entferntesten zu erreichen; wichtige neuere Aufsätze und Monographien vermisst man jedoch ungerne. Vielleicht hätte sich auch am Schluss des Buches ein Verzeichnis der bedeutungsvollsten Literatur mit Nutzen anfügen lassen.

Möge Gutberlets Buch auch in der Form, wie es vorliegt, recht vielen Erziehern ein sicherer Wegweiser beim Studium der modernen Psychologie werden! Möge es aber auch in allen Lesern den Wunsch erzeugen, den wir schon oben als unseren eigenen ausgesprochen haben, den Wunsch nach einer gründlichen und ausführlichen Behandlung des grundsätzlichen und tatsächlichen Verhältnisses von experimenteller Psychologie und Pädagogik.

Eichstätt. **Prof. Dr. G. Wunderle.**

Geschichte der Philosophie.

Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Von Alfred Brunswig, Dozent an der Universität München. Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner. VI und 170 S. Preis geh. ℳ 3,60; geb. ℳ 4,20.

Alfred Brunswigs vorliegende Kantstudie rechnen wir zu jenen Arbeiten, die nach dem glänzenden Vorbilde Adolf Trendelenburgs die Fäden der geschichtlichen Entwicklung und Ueberlieferung philosophischer Ideen aufsuchen und ihr Gewebe als haltbare Unterlage auch für ganz moderne, neuartige Problemformen benützen. Seine vorurteilsfreien, scharfsinnigen Erörterungen sind sorgfältiger Beachtung wert. Wir folgen ihnen an der Hand der leider nicht überall gleichübersichtlichen Einteilung.

Der darstellende Teil (1—29) versucht zunächst den logischen Aufbau des Problems im Geiste Kants (1—17) zu erklären. Die weiteste Umrahmung der Kantischen Kernfrage ist die Tatsächlichkeit jener Urteile, die wahre, strenge Allgemeinheit, unbedingte, innere Notwendigkeit und vollste, apodiktische Gewissheit besitzen (3). Solche Urteile lassen sich durch blosse Erfahrung überhaupt nicht begründen. Eine Anzahl derselben (in der reinen Mathematik, in der reinen Naturwissenschaft) lässt sich auch durch Vernunftbeweis nicht dartun; woher ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit? „Da, wie erst Kant erkannt zu haben glaubt, . . . die mathematischen Grundwahrheiten begriffsanalytisch nicht einsichtige ›synthetische‹ Urteile sind, kann an der Möglichkeit, solche Urteile als gültige rechtmässig zu vollziehen, nicht gezweifelt werden. Um so dringender aber wird ein Verständnis dieser Möglichkeit“ (11). Das a priori im Kantischen Sinne soll dieses Verständnis ermöglichen. Erst die Annahme der Apriorität als „völliger Erfahrungs- und Gegenstandsunabhängigkeit“ (16) treibt zum eigentlichen Kernproblem: „Wie sind synthetische Urteile a priori

möglich?“ Kants Lösung dieser Grundfrage seiner Kritik der reinen Vernunft (18—29) sucht bekanntlich die Notwendigkeit des a priori für die mathematischen und naturwissenschaftlichen Prinzipien aufzuweisen. Die Apriorität der Anschauungsformen von Raum und Zeit sowie diejenige der Kategorien steht ihm durch „transzendentale“ Deduktion fest. „In der reinen Raum- und Zeitanschauung gründet die Möglichkeit, synthetische mathematische Sätze a priori festzustellen; die Verfahrungsweisen, auf die ein Mannigfaltiges durch die Kategorien zur Einheit verknüpft werden muss, um eine apperzipierbare Gegenstandswelt auszumachen, werden in den apriorischen Naturgesetzen zum Ausdruck gebracht. Die Realgeltung aber sowohl dieser mathematischen wie dieser naturwissenschaftlichen synthetischen Sätze a priori ist gegründet in der Idealität von Raum, Zeit und Gegenständlichkeit, die durch das Anschauen bzw. Denken erst in den Empfindungsstoff hineingetragen werden. Die von uns angeschaute, von uns gedachte Welt kann somit nicht anders als den Gesetzen des Anschauens und Denkens gemäss sein“ (29).

Der kritische Teil (30—96) befasst sich vorerst kurz mit den drei hauptsächlichen Deutungen des transzendentalen Idealismus (30—32), der Fichteschen monistisch-pantheistischen Auffassung, der streng historischen Kantauslegung und der Marburger Kantinterpretation. Brunswig hält sich an die geschichtliche Kantphilosophie. Und ihr weist er mit scharfem Spürsinn mancherlei bedeutende Mängel und Lücken nach. Vieles ist nicht neu, aber gar manches ist in den Gesichtswinkel echt moderner Probleme gerückt und darum besonders interessant. Was wir an der Kritik hervorheben möchten, ist der Umstand, dass nach der Blosslegung der verschiedenen Schwierigkeiten in der Deduktion der Realgeltung des a priori (32—44) und der Lücken in Kants Erklärung der subjektiven Möglichkeit des a priori (44—49) auch immanente Kritik geübt wird durch den Nachweis, dass die Kantische Antwort auf die Zentralfrage der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori keine Lösung des Urproblems enthält, das sich auf die allgemein-notwendige Gültigkeit bezieht (50). Die Apriorität besagt ja von Hause aus nichts mehr und nichts weniger als Vollziehbarkeit eines Urteils, unabhängig von jedweder an der Aussenwelt zu machender Erfahrung. Damit allein ist über die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der im Urteile liegenden Verknüpfung nichts bestimmt. „Es müsste vielmehr erst zuvor auch hier der Weg aufgewiesen worden sein, auf dem der Urteilende erkennt, dass die ihm faktisch gegebenen Bedingungen des Anschauens und Denkens eine allgemeine und notwendige Geltung haben: dass sie ihm nicht nur momentan, sondern allezeit, dass sie nicht nur ihm selber, sondern allen Menschen, ja, dass sie womöglich jedem Erkennen als ewige Wesensnotwendigkeit zugehören“ (53). Lässt Kant hiermit die Grundfrage, aus der er sein eigentliches Zentralproblem herausnimmt, offen, so entsteht

berechtigter Zweifel daran, ob seine Problemstellung und Problementwicklung überhaupt am Platze und zweckentsprechend gewesen sei. Brunswig spart auch an diesem wichtigen Punkte nicht mit eindringender Kritik (55—82). Und hier bleibt seine Kritik nicht bloss negativ, indem sie das Unhaltbare der Kantischen Gedankengänge aufzeigt, sondern sie bereitet zugleich seinen eigenen positiven Standpunkt in der Lösung des Kantischen Urproblems vor. Schon bei der Abweisung der Aprioritätsthese Kants (55—62) gelangt B. zum Ergebnis, dass auch „volle Erfahrung" (d. h. nicht blosse sensualistische Erfahrung) die nach Kant rein apriorischen Begriffe motivieren könne (56 ff.). Das findet er bestätigt durch die Prüfung von Kants eigener, mangelhafter Auseinandersetzung mit dem Rationalismus (62—75) und dem Empirismus (76—82). „Mit Kant", so lautet Brunswigs Urteil, „kann eine Analyse »blosser« Begriffe den Grundurteilen der Mathematik und Naturlehre weder zum psychologischen noch zum logischen Rechtsausweis dienen. Jedoch ist damit noch nicht erledigt die von Kant gar nicht berücksichtigte Idee von Wahrheiten, die aus dem Begriff, d. h. soviel wie aus dem begriffsmässig erfassten Wesen einer Sache, feststünden. — Die völlige Losreissung der Begriffe jener Urteile, und damit des Ursprungs der Urteile selbst, von jeder Bezugnahme auf ein Sein, war schon früher als unberechtigter Schritt Kants erwiesen worden. Jetzt ist die Frage, wie weit darf ein Sich-Stützen auf die erfahrungsgemässe Wirklichkeit bei der Prinzipienaufstellung angenommen werden, und inwieweit müssen wir Kant in seiner Ablehnung eines empirischen Ursprungs der Mathematik und reinen Naturlehre beipflichten? Es bleibt somit nur die erste Schwierigkeit Kants noch aufzulösen: Kann Anschauung — und zwar nicht eine hypothetische, apriorische, sondern eine aufweisbare, der empirischen Wirklichkeit zugekehrte Anschauung — nicht doch irgendwie Grundlage für die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten sein, deren synthetischer Charakter dann keine Schwierigkeiten mehr bieten würde? Damit verfolgen wir prüfend Kants Problementwicklung zu ihrem ersten Anfang zurück" (75).

Der dritte, positive Teil (97—165) liefert in der Tat beachtenswerte Beiträge zur Lösung des Problems der allgemein notwendigen Urteile. Wir skizzieren die Hauptgedanken und erwägen auch ganz kurz ihren wirklichen Lösungswert.

Brunswig gibt vor allem den synthetischen Charakter der Kantischen synthetischen Urteile a priori zu (101; vgl. 151 u. ö.) und führt eine Reihe von Beispielen solcher Urteile aus dem Gebiete der Mathematik und auch der empirischen Wissenschaften an (101 ff.). Die nähere Begründung dafür, dass es sich hier wirklich um Urteile synthetischer Art handle, geht darauf hinaus, dass in den Prädikaten dieser Urteile etwas ausgesagt sei, was nicht „formallogisch" (103 u. ö.) im Subjektsbegriffe als solchem stecke, sondern eine sachliche Erkenntnis darstelle. Es gilt also für Brunswig

— wenigstens stillschweigend — die Voraussetzung, dass analytische Urteile blosse „Definitionswahrheiten“ (103), blosse Folgerungen aus dem Wortsinne (vgl. 100) seien, wie etwa das vielgebrauchte Wort: „Alle Rappen sind schwarz“. So enge zieht die Logik aber doch den Begriff Analyse nur dann, wenn sie eben in Kantischen Anschauungen befangen bleibt. Gerade Brunswig, wie wir noch sehen werden, müsste bei seiner Betonung der Wirklichkeit r e a l e r Begriffe diese Auffassung der Analyse verwerfen. Er glaubt die Einsicht in die allgemeingültige Notwendigkeit der „synthetischen“ Grundurteile in Mathematik und in den Naturwissenschaften nur durch p h ä n o m e n o l o g i s c h e U n t e r s u c h u n g (106) sichern zu können. Seine diesbezüglichen Erörterungen sind von Husserlschen Gedanken beeinflusst; gerade sie führen auf die Erkenntnisprinzipien der alten Philosophie zurück. Brunswig stellt als die wichtigste Tatsache, welche die Phänomenologie sowohl der arithmetischen (122 ff.), wie der geometrischen (126 ff.) und auch der aussermathematischen Grundurteile (131 ff.) ermittelt, die Wirklichkeit einer S a c h v e r h a l t s e r k e n n t n i s, nicht einer blossen Begriffszergliederung heraus. Er gebraucht für diese dem (menschlichen) Denken eigentümliche Sachverhaltserkenntnis die Ausdrücke „Schauen“ (121 u. ö.), „Anschauen“ (128 u. ö.), „Einsehen“ (125 u. ö.). Unter „Schauen“ usw. versteht er aber durchaus kein blosses „Schauen konkreter individueller Sachen und Sachverhalte“, sondern „ein geistiges Erschauen abstrakt-allgemeiner Sachen und Sachverhalte“ (121), und charakterisiert dieses unter Anziehung des Kantischen Beispieles von der Geraden als kürzestem Wege zwischen zwei Punkten folgendermassen: „Wir sehen es aus der sachlichen Natur, aus dem Konstruktionsgesetz der Geraden folgen, dass man mit der geradlinigen Verbindung zugleich die kürzeste erzeugt. Nicht schon in unserem Begriffe der Geraden lag es, vielmehr auf die Sache, die »Gerade« müssen wir hinausblicken, aber auch nicht auf die einzelne konkrete — die uns immer nur als Stützpunkt dienen wird —, sondern auf die Gerade als das abstrakt genommene eigenartige Etwas, auf das identische Wesen dieses Raumgebildes. Im objektiven Wesen der Geraden zugleich mit dem des Raumes sehen wir dann den Sachverhalt gründen. Aus der Betrachtung des Raumes und der Geraden nach ihrer — nicht singulär kontingenten, sondern generell-wesentlichen — Bedeutung hin schöpfen wir die Gewissheit der allgemein notwendigen Geltung dieser Beziehung. So ist es schliesslich wieder eine Art Anschauung, und doch nicht die gewöhnliche konkrete Anschauung räumlicher Daten, sondern eine sich erst darauf aufbauende Anschauung des spezifischen Wesens mathematischer Raumgebilde; eine solche komplizierte und feingegliederte Anschauung ist es, in der uns schliesslich der allgemeine Sachverhalt »die Gerade ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten« zur Selbstgegebenheit gelangt, aus der unsere Gewissheit dieses Urteils erwächst“ (128). „Direkte Wahrnehmung von Wesenszusammenhängen ist

demnach die unmittelbare Grundlage der allgemein notwendigen Urteile, Wesensanalyse und Wesensvergleichung ist die Voraussetzung" (140; vgl. 132 u. ö.). Wir stehen diesen Darlegungen mit mancherlei Bedenken gegenüber. So klar es uns ist, dass die phänomenologische Zergliederung der allgemein notwendigen Urteile im allgemeinen (!) auch den aristotelischen Standpunkt begünstigt — des Platonismus bzw. Aristotelismus ist sich Brunswig auch ausdrücklich bewusst (vgl. 144, 147, 165) —, so sehr müssen wir doch betonen, dass gerade von der Phänomenologie aus die „unkritischen" Voraussetzungen der aristotelischen Abstraktionslehre in Rechnung zu ziehen sind. Zuerst müsste dieses Hinausblicken auf den abstrakt genommenen eigenartigen Sachverhalt (vgl. 128) oder diese direkte Wahrnehmung von Wesenszusammenhängen (140) psychologisch erläutert werden. Was ist bei der „Wesensanschauung" (vgl. 150) in unserem Bewusstsein? Die Vorstellung der einzelnen konkreten Geraden — um bei dem Beispiel zu bleiben — gewiss nicht; die schematische Vorstellung „Gerade" wohl auch nicht, weil sie immer eine Einzelvorstellung bleibt. Trotzdem heisst es gelegentlich (163), „um einzusehen, dass z. B. jede Bewegung ein sich bewegendes Etwas erfordert, brauche ich nicht mehr eine wirkliche einzelne Bewegung mir wieder sinnlich anzusehen, sondern habe nur nötig, mir das Typische des Bewegungsphänomens zur klaren, geistigen Anschauung zu bringen. Und das kann ich, wenn mir ein fester allgemeiner Begriff von Bewegung gegeben ist, und ich mir das von ihm gefasste Etwas verdeutliche". Ja, wodurch gewinne ich denn einen solchen „festen allgemeinen Begriff"? Einen Begriff, der als solcher ein reales Etwas „fasst"? Diese zunächst psychologische Frage ist von Brunswig allzu stark in den Hintergrund geschoben worden. Husserls Abstraktionstheorie birgt viel Material zur Lösung dieses Problems. Es wäre der Mühe wert, mit diesen phänomenologischen Erkenntnissen die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre zu beleuchten. Wie viele Vergleichspunkte wären — um nur das Nächstliegende zu nennen — bei Aristoteles in Categ. 5; 4 b 8, in Anal. post. I 11; 77a 5 ff., in Metaph. IX 10; 105 1 b 7 ff., in Metaph. XIII 9; 1086b 2 ff. (vgl. Thom. Aq. S. theol. I q. 16; a. 1 ad 3, I q. 85; a 2 ad 2) gegeben! Die phänomenologische Psychologie der Abstraktion müsste den Weg zur erkenntnistheoretischen Würdigung der verschiedenen modernen Abstraktionstheorien und der aristotelisch-thomistischen Lehre bahnen. Brunswig bietet nur Ansätze dazu. Auch er behauptet einstweilen bloss, dass aus der „Wesensanschauung" die Einsicht in die allgemeingültige Notwendigkeit der Grundurteile zu holen sei. Er setzt also die einfache Tatsächlichkeit dieser komplizierten (123) Erkenntnis voraus, ohne sie psychologisch weiter zu beschreiben und ohne ihre „Richtigkeit" oder „Gültigkeit" zu erklären. Daran krankt unseres Erachtens gerade die aristotelische Abstraktionstheorie, die ja auch eine „Wesensanschauung" bezielt, dass sie zu rasch und zu

leicht „Wesensbegriffe“ konstatiert. Wie weit reicht also die Verlässigkeit aller Wesenserkenntnis? Woran ist sie gebunden? usw. Diese Fragen durfte Brunswig nicht übersehen, wenn er seiner Theorie die volle Festigkeit geben wollte, die sie beansprucht. Wenn er sie aber einmal gelten lässt, gleichviel mit welchem Recht und innerhalb welcher Grenzen, so muss er seine Ansicht über die „synthetischen“ Urteile ändern. Nimmt man es mit den Begriffen Analyse und Synthese in Beziehung auf den urteilenden Akt genau, dann sind die Sachverhaltsurteile im Sinne Brunswigs zweifellos analytische Urteile. Ihr Subjektsbegriff ist ja kein „blosser“ Begriff, sondern ein realer, ein Sachbegriff. Aus dem Anschauen des sachlichen Wesens allein aber schöpfe ich die Einsicht in die mit der Sache gegebenen Beziehungen (vgl 128). Das Hervorheben irgend einer dieser Beziehungen ist demnach durch kein ausserhalb des geschauten Sachverhaltes gelegenes Motiv veranlasst oder verursacht, wie es beim synthetischen Urteil doch der Fall wäre. Darum scheint uns gerade die Auffassung der Grundurteile als Sachverhaltsaussagen eine besonders günstige Begründung ihres analytischen Charakters zu sein.

Wir empfehlen zum Schlusse die kritische Lesung der Brunswigschen Studie besonders allen denjenigen, denen der notwendige „Ausbau“ — oder wie man sonst sagen will — der alten Erkenntnislehre als eines der wichtigsten Probleme am Herzen liegt. Der einst vielverspottete Universalienstreit gewinnt wieder an Bedeutung. Nur scheint er diesmal „sachlicher“ ausgetragen zu werden wie ehedem.

Eichstätt i. B. **Professor Dr. G. Wunderle.**

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart. Elfte, mit einem Philosophen-Register versehene Auflage. Neu bearbeitet und herausgegeben von K. Oesterreich. Berlin, Mittler & Sohn. XVI, 910 S. ℳ 12,50.

Nachdem vor kurzem der zweite und dritte Band des Ueberwegschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie in neuer Bearbeitung erschienen sind, liegt nunmehr auch der vierte Band, der die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart behandelt, in völlig neu bearbeiteter und vermehrter Auflage vor.

Eine durchgreifende Veränderung hat die Disposition des Ganzen erfahren. Während Ueberweg die Philosophie der Neuzeit in zwei Perioden zerlegte und dabei die Hegelsche Schule, den spekulativen Theismus, Trendelenburg und den Materialismusstreit unter dem Titel „Philosophie der Gegenwart“ zusammenfasste, hat Oesterreich den Stoff in drei Abschnitte zerlegt. Der erste Teil umfasst das Zeitalter der spekulativen

Systeme (bis 1831), der zweite Teil die Philosophie in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts (1831—1870), der dritte die Wiedergeburt des philosophischen Denkens (seit 1870).

Der erste Teil ist um drei Paragraphen erweitert worden: Wilhelm von Humboldt, Fries und Bolzano. Am dritten Teile ist fast alles neu. Nur kleine Bruchstücke wurden aus der vorigen Auflage übernommen. Wir haben also in den übersichtlichen und gehaltvollen Ausführungen über Entwicklungslehre und Monismus, E. von Hartmann, Wundt, Positivismus, Empiriokritizismus, Immanenzphilosophie, idealistisch - pragmatistischen Positivismus und Neukritizismus, sowie in der eingehenden Darstellung der logischen Bewegung der Gegenwart das eigenste Werk Oesterreichs vor uns.

Eine beträchtliche Zunahme hat auch die jetzt am Ende des Bandes stehende philosophie-geschichtliche Biographie erfahren.

Was die ausserdeutsche Philosophie angeht, so ist es dem Herausgeber gelungen, eine Reihe von ausländischen Mitarbeitern zu gewinnen, die in lehrreichen Beiträgen über die neuere und neueste Philosophie ihres Vaterlandes orientieren. G. Dawes-Hicks handelt über die Philosophie in England, Th. Ruyssen über die Philosophie in Frankreich, M. Monroe-Curtis über die Philosophie in Nordamerika, L. Credaro über die Philosophie in Italien, R. Geyer über die Philosophie in Schweden, A. Aall über die Philosophie in Dänemark und Norwegen, van der Wyck über die Philosophie in den Niederlanden, L. Rácz über die Philosophie in Ungarn, G. Zába über die Philosophie in Böhmen, M. Straszewski über die Philosophie in Polen, J. Kolubowskij über die Philosophie in Russland, J. Lindsay über die Philosophie in Spanien. Die Notizen über Serbien und Rumänien, sowie über den Zustand der Philosophie im heutigen Asien rühren vom Herausgeber selbst her.

Wie bei den übrigen Teilen des Grundrisses, so droht auch hier die wachsende Fülle des Stoffes den alten Rahmen zu sprengen. In der nächsten Auflage wird, wie der Herausgeber in Aussicht stellt, das Buch in zwei Bände geteilt werden, was im Interesse einer noch ausführlicheren Behandlung der neuesten Philosophie sehr zu begrüssen wäre.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Verschiedenes.

Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Uebersicht der Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen von M. Frischeisen-Köhler. 1. und 2. Jahrgang. 1913 und 1914. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. IX, 384 und VI, 240 S. Je ℳ 6.

Die Jahrbücher der Philosophie wollen, wie der Herausgeber in einem einleitenden Kapitel erklärt, einen sachlich geordneten kritischen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Philosophie darbieten. Die Darstellung

soll sich bei aller wissenschaftlichen Strenge einer solchen Allgemeinverständlichkeit befleissigen, dass das Werk nicht nur den Fachphilosophen eine erwünschte Uebersicht bietet, sondern auch den Bedürfnissen der Juristen, Mediziner, Physiker, Theologen usw. entgegenkommt. Es soll damit ein fruchtbarer Wechselverkehr zwischen der Philosophie und den Forschungsgebieten der übrigen Wissenschaften eröffnet und zugleich eine Verständigung der einander widerstrebenden Richtungen angebahnt werden.

Die Mitarbeiter stehen auf dem gemeinsamen Boden der kritischen Philosophie. Dieser Standpunkt erscheint dem Herausgeber weit genug, dass er verschiedene einander ergänzende Ausprägungen und fördernde Auseinandersetzungen der einzelnen Richtungen in sich gestattet, und doch einheitlich genug, um die Mannigfaltigkeit von Motiven, die auf die Philosophie der Gegenwart einwirken, in einem gemeinschaftlichen kritischen Geist aufzunehmen und zu würdigen (S. VIII).

Da bei der unübersehbar gewordenen Menge der philosophischen Neuerscheinungen kritische Uebersichten stets willkommen sind, so hat das Unternehmen, das zudem schon in seinem ersten Jahrgange eine Reihe gediegener Abhandlungen aus der Feder bedeutender Philosophen bringt, fast allgemein sympathische Aufnahme gefunden.

Doch wurden auch Bedenken laut, deren Berechtigung nicht verkannt werden kann. Wollen die Jahrbücher der Philosophie allen philosophischen Richtungen gleichmässig ihre Dienste darbieten, so dürfen sie sich nicht auf den „kritischen Standpunkt" beschränken, sondern müssen Vertreter aller bedeutenderen Richtungen zu Wort kommen lassen.

Dass sich der Herausgeber dieser Einsicht denn auch nicht verschlossen hat, beweist das Vorwort zum zweiten Jahrgange, das die ausdrückliche Erklärung bringt, dass Gelehrte aller Richtungen zur Mitarbeiterschaft herangezogen werden sollen. Zugleich wird es als eine Aufgabe der nächsten Jahrgänge bezeichnet, die Form der Darstellung herauszuarbeiten, die eine kritische Würdigung mit den Forderungen einer möglichen Objektivität verbindet (S. IV). In dem Masse, in dem es gelingen wird, dieses Ziel zu erreichen, werden die Jahrbücher für jedermann ein schätzbares Hilfsmittel sein, sich in dem philosophischen Labyrinth der Gegenwart zurechtzufinden.

Der erste Jahrgang ist der Wissenschaftslehre gewidmet und enthält folgende Beiträge: E. Cassierer: Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik, R. Hönigswald: Naturphilosophie, M. Laue: das Relativitätsprinzip, M. Frischeisen-Köhler: Das Zeitproblem, J. Schultz, die Philosophie des Organischen, J. Cohn: Grundfragen der Psychologie, A. Messer: die experimentelle Psychologie im Jahre 1911, G. Mehlis: Geschichtsphilosophie, O. Spann: Soziologie, E. Utitz: Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.

Der zweite Jahrgang enthält die folgenden Beiträge zur praktischen Philosophie: O. Kraus: die Grundlagen der Werttheorie, O. Braun: die Freiheit des Willens, M. Scheler: Ethik, O. Spann, Soziologie, R. Lehmann: Pädagogik, A. Messer: die Bedeutung der Psychologie für Pädagogik, Medizin, Jurisprudenz und Nationalökonomie.

Die nächsten Bände sollen der Metaphysik und der Religionsphilosophie gewidmet sein.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. Leipzig 1915.

71. Bd. 1. und 2. Heft. Ueber den Einfluss der Verknüpfung von Farbe und Form bei Gedächtnisleistungen. S. 1. „Bei der Einprägung von farbigen Formen ist es nicht möglich, bei der Auffassung einer Form von der Farbe zu abstrahieren und die reine Form einzuprägen . . . Formen, die immer in derselben Farbe dargeboten worden sind, werden häufiger und eher wieder erkannt, wenn sie beim prüfenden Vorzeigen dieselbe Farbe wie beim Darbieten besiten (Konstellation A), als dann, wenn die Farben bei der Prüfung andere sind wie beim Darbieten (Konstellation B), oder ausserdem noch die Farben beim Darbieten wechseln (Konstellation C). . . . Bei diesen Versuchen stellt sich heraus, dass die Konstellation C bessere Resultate gab, als die Konstellation B." Eine Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Farbe ist der Verblassungstendenz ungünstig, dagegen der Verschwimmungstendenz förderlich. Die eindringlichsten Farben wurden am richtigsten reproduziert. Wenn eine Silbe in festem Zusammenhange mit einer andern später isoliert vorgeführt wird, wird sie im allgemeinen seltener wiedererkannt als im Komplex. Bei trochäischem Rhythmus des Lesens werden die unbetonten Silben leichter wiedererkannt. — **K. Groos, Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. S. 54.** VI. Die Einführung von Mittelgliedern. A Der vertikale Dualismus bei Plato. B. Die Beziehungen zwischen beiden Welten. C. Die Einschiebung eines einzelnen Mittelgliedes. D. Die Vermehrung der Mittelglieder. E. Vom Statischen zum Genetischen: 1. die absteigende Entwicklung, 2. die aufsteigende Entwicklung, 3. die Vereinigung beider. — **F. E. O. Schultze, Die Lernzeiten bei grösseren Komplexen. S. 138.** E. Rückle erklärte: Die Lernzeiten nehmen bei mir proportional dem Quadrate der Anzahl der erlernten Ziffern zu. Eine Nachprüfung von der Basis 144 aus bestätigte das Gesetz bei anderen Zahlen nicht. Nach mit anderer Methode angestellten Versuchen wurde das Gesetz als richtig befunden, aber erst für höhere Komplexe als 144, nämlich von 192 bis 432 oder 504. Die prozentuale Abweichung der nach dem Gesetz berechneten

Zeit von der beobachteten wurde um so grösser, je kleiner die Komplexe waren; darin zeigt sich eine neue Gesetzmässigkeit neben der Rückleschen. Darnach ist die Gesamtlernzeit für einen Komplex abhängig 1. von der Anzahl der Einzelkomplexe, 2. von der Anzahl der nötigen Lesungen, 3. von der durchschnittlichen Dauer der einzelnen Lesungen. Daraus ergibt sich eine Formel, bei der die drei Faktoren nur multipliziert zu werden brauchen. Ob diese Gesetzmässigkeit von Rückle allgemein für alle menschliche Tätigkeit gilt, lässt sich nicht sagen. — Literaturbericht.

3. und 4. Heft. Th. Ziehen, Beitrag zur Lehre vom absoluten Eindruck. S. 177. Nähere Untersuchungen sprechen dafür, „dass die Versuchspersonen bei ihrem Urteil sich nicht nur durch den Vergleich zwischen den beiden sukzessiv dargebotenen Reizen V_1 (1. Reiz) und V_2 (2. Reiz) hatten leiten lassen, sondern auch durch den Eindruck, den V_1 und V_2 auf Grund irgend welcher früheren Erfahrungen machten: statt des erwarteten und verlangten direkten Vergleichs von V_1 und V_2 war also ein Vergleich von V_1 und V_2 mit älteren Erinnerungsbildern zustande gekommen, und auf Grund dieses instruktionswidrigen Vergleiches erst indirekt durch ein Schlussverfahren ein Vergleichsurteil über V_1 und V_2 gebildet worden." Neuere Versuche erzielten ganz andere Resultate als L. J. Martin und G. E. Müller, ausserdem kamen höchst auffällige Täuschungen bei dem „absoluten" Eindruck vor. Bei taktilen Streckevergleichungen kamen auf V_1 ebensoviel oder noch etwas mehr absolute Eindrücke als auf V_2. Dasselbe wurde auch bei akustischen Reizen gefunden. „Eine Bevorzugung der Stelle V_1 oder V_2 von seiten der absoluten Eindrücke hat sich weder auf taktilen noch auf akustischen nachweisen lassen . . . Damit ist noch nicht die Frage entschieden, ob die absoluten Eindrücke an der Stelle V_1 denselben Einfluss auf das Vergleichsurteil haben, wie die an der Stelle V_2. Martin und Müller nehmen an, dass der Eindruck des zuerst gehobenen Gewichtes wirksamer sei." Die Versuche des Vfs. sprechen für das Gegenteil. — Literaturbericht.

5. und 6. Heft. Fr. Oetjen, Die Bedeutung des Lesestoffes für das Lesen und der Orientierung von sinnlosen Formen für das Wiedererkennen derselben. S. 321. Je nach der verschiedenen Richtung, in der der Lesestoff gesehen wird, ist die Richtigkeit und Menge des in kürzester Zeit Gelesenen verschieden. — **W. Baade, Aufgaben und Begriff der „darstellenden Psychologie". S. 356.** Viele sind von den Resultaten der experimentellen Psychologie nicht befriedigt, sie befriedige nicht „das Bedürfnis nach dem unmittelbaren Kennenlernen der psychischen Ereignisse". Aber man kann von der experimentellen Psychologie aus zu der „darstellenden" gelangen; die Darstellung nämlich in einem „solchen Komplex von methodischen Massnahmen, welche die direkte Beobachtung ermöglicht." — Sammelreferate: 1. Fortschritte der Anatomie des Zentral-

nervensystems in den Jahren 1911 und 1912 von Ad. Wallenberg. 2. Tierpsychologie. Vierter Sammelbericht von M. Ettlinger. — Literaturbericht. — Anzeige: der Termin für die Lösung der Preisaufgabe der Berl. Psychol. Ges. „Beziehungen zwischen der intellektuellen und moralischen Entwicklung Jugendlicher" wird wegen des Krieges auf 15. Juni 1915 verschoben. — Namenregister. Inhaltsverzeichnis.

72. Bd., 1. und 2. Heft. W. Köhler, Akustische Untersuchungen. III. Brentano hat erkannt, dass die Töne ausser Intensität und Höhe auch Helligkeiten besitzen. Vf. hat früher gezeigt, „dass in die Gesamtskala dieser Helligkeiten Qualitätenreihen eingebettet sind, die zwischen ausgezeichneten Punkten, den ‚reinen vokalen', verlaufend alle Uebergangsstufen zwischen je zwei benachbarten von diesen enthalten. Nun sind die Helligkeiten und Dunkelqualitäten von den Schwingungszahlen der Schallwellen abhängig wie die Tonhöhen." Früher glaubte darum Vf., dass im Vokalcharakter die Helligkeit oder Dunkelheit enthalten sei, jetzt hat er sich von der phänomenalen Selbständigkeit dieser Eigenschaft überzeugt und nennt ihre Verbindung „Tonkörper". Die Tonhöhe, welche bisher als Tonkörper galt, ist darin nicht enthalten, denn es gibt Töne ohne Tonhöhe. Tonhöhe ist die Eigenschaft, „auf die man gerichtet ist, wenn man z. B. einen Ton oder Klang nachsingend treffen will, oder wenn man z. B. einen Ton als reine Quinte eines anderen im Nacheinander erkennt". Helligkeit und Dunkelheit bedarf keiner Erklärung, die Ausdrücke geben sie selbst; andere sagen dafür Tonfarbe. Selbst pathologische Erscheinungen zeigen den Unterschied zwischen Ton und Tonhöhe; letztere kann fehlen, und doch wird der Ton gehört. Vf. fasst die Ergebnisse seiner Untersuchungen kurz zusammen: „1. Die Schallphänomene, welche bei sehr langwelligen und sehr kurzwelligen, sowie bei sehr kurzdauernden, periodischen Reizungen des Ohres auftreten und zum Teil von Ton-, zum Teil von Geräuschcharakter sind, besitzen keine Tonhöhe. 2. Das eigentümliche Hören von extrem Unmusikalischen lässt kaum eine andere Deutung zu, als dass es für sie keine Tonhöhen gibt . . . 3. . . . Da dem phänomenalen Charakter der Geräusche als solcher Tonhöhen fremd sind, so folgt, dass von den Empfindungen und Wahrnehmungen, die das Gehör vermittelt, nur ein geringer Bruchteil die angeblich fundamentale Eigenschaft des Schalles besitzt (die überwiegende Mehrzahl aller akustischen Phänomene gehört nämlich zu den Geräuschen). 4. Bei weitem das wichtigste Schallphänomen, mit dem der Mensch zu tun hat, die natürliche Sprache, verläuft ohne Tonhöhen. 5. Die Häufigkeit der Tonhöhen ist bis in ihr eigenes Gebiet, das der Musik, hinein stark überschätzt worden. Die ältere Tonpsychologie schreibt implicite dem Klang und Zusammenklang so viel Tonhöhen zu, als ‚Komponenten' vorhanden (heraushörbar) sind, und in einem Klavierdreiklang mittlerer Lage würde man nach dieser Anschauungsweise mindestens 30 Tonhöhen zu gleicher Zeit hören. Aber

der Klang ist phänomenal nicht eine Anzahl neben einander hörbarer Teiltöne mit ebensoviel Tonhöhen, ein Zusammenklang nicht ein Nebeneinander von Klängen mit zugleich gehörten Tonhöhen; nur eine Tonhöhe hat in der Regel ein Klang und ebenso ein Akkord, selbst wo die Analyse zustande kommt, setzen sich dem Auftreten mehrerer Tonhöhen zu gleicher Zeit die stärksten Schwierigkeiten entgegen. 6. Auch wo Tonhöhen vorhanden sind, ist ihre Bedeutung vorsichtig zu beurteilen: so wurde bisher als natürlich angenommen, dass absolutes Tonbewusstsein ein Erkennen von Tonhöhen sei, wir haben gezeigt, wie geringe Wahrscheinlichkeit dieser Annahme gerade für die häufigste Form vom absoluten Tonbewusstsein zukommt. Der tonhöhenlose Schall behält ungehört seine Tonkörperinhalte . . . Dass die Tonhöhe zu Unrecht im Mittelpunkt jeder akustischen Betrachtung steht und die übliche Gruppierung des akustischen Systems modifiziert werden muss, bedarf hier noch keines besonderen Hinweises. Aber merklicher werden die Konsequenzen noch, wenn man die Ergebnisse unserer Untersuchungen ins Physiologische übersetzt. Es besteht kein Grund, mehr als einen Aufnahmeapparat für Schall im Ohr anzunehmen". „Auch als speziell ‚musikalische Qualität' kann ich die Tonhöhen nicht bezeichnen". — **K. Koffka, Beiträge der Gestalt- und Bewegungserlebnisse. S. 193.** II. A. Korte, Kinetomatische Untersuchungen. Werden kurz hintereinander zwei Reize angewandt, so wird unter Umständen, namentlich in Folge der Richtung der Aufmerksamkeit, der spätere zuerst wahrgenommen. Vf. untersucht diese Bedingungen genauer. „Es haben sich ihm Bedingungen ergeben, unter denen bei sukzessiver tachistoskopischer Exposition zweier Reize die 2. Bewegung (vom zweiten zum ersten Reiz) entsteht, d. h. vor der allein zu erwartenden β-Bewegung (vom ersten zum zweiten Reiz) eine umgekehrte Bewegung eintritt, und zwar war eine Erhöhung der Eindringlichkeit des zu zweit dargebotenen Reizes das Haupterfordernis. Wir haben bewiesen, dass in der Tat der zweite spätere Reiz die Ursache dieser Erscheinung ist, und haben Augenbewegungen ausgeschlossen". — Literaturbericht. — Entgegnung von Schilder zu dem Referate Koffkas über dessen Arbeit über autokinetische Bewegungen, 68. S. 117. Bemerkung hierzu von Koffka.

5. und 6. Heft: Auguste Fischer, Weitere Versuche über das Wiedererkennen. S. 321. Frühere Untersuchungen der Verfasserin ergaben, dass „das Wiedererkennen nicht einen Reproduktionsprozess von einem einigermassen erheblichen Entwicklungsgrad zur notwendigen Voraussetzung hat". Jetzt findet sie: „Für das unmittelbare Wiedererkennen ist ein ganz geringer Grad von unterschwelliger Reproduktion wahrscheinlich notwendig, sicher aber förderlich". — **R. Hohenemser, Ueber Konkordanz und Diskordanz. S. 373.** Nach H Riemann ist ein Zweiklang nie dissonant, er wird es erst durch einen dritten hinzugefügten oder aus dem Zusammenhang sich ergebenden dritten Ton. Als Beweis führt er an,

dass C-Gis konsoniert, C-E-Gis aber dissoniert. Um diese Schwierigkeit zu lösen, führt Stumpf den Begriff der Konkordanz und Diskordanz ein, die allerdings einen dritten Ton zum Zweiklang verlangen, und also aufgefasst, nicht wie die Konsonanz und Dissonanz des einfachen Zweiklangs wahrgenommen werden. „Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn die Konstatierung sich auf das ganze, dem modern-europäischen Musikdenken und Musikhören zugrunde liegende Tonsystem und nicht auf nur bestimmt geartete Fälle bezöge. Sie bezieht sich nämlich nicht, und damit kommen wir auf den springenden Punkt unserer Beobachtungen, auf diejenige Musik, welche sich innerhalb der reinen Stimmung bewegt. Hier ist Es und Dis nicht der gleiche Ton, und dieser Tonhöhenunterschied bewirkt auch eine deutliche, unmittelbar wahrnehmbare Verschiedenheit der Zusammenklänge C-Es und C-Dis, indem ersterer Konsonanzcharakter, letzterer dagegen Dissonanzcharakter hat". — **R. Hennig, Eine unerklärte optische Täuschung. S. 383.** Betrachtet man zwei im Winkel gegen einander geneigte oder einander parallel laufende Gitter, so erscheint das hintere durch das vordere gesehen ganz verändert. Die Stäbe und die Zwischenräume sind um das dreifache vergrössert. Vf. gibt eine Erklärung, die er aber selbst für unzureichend hält. — Literaturbericht.

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Herausgegeben von H. Schwarz. Leipzig 1915.

158. Bd., 1. Heft. H. Westphal, Untersuchungen zur Wertethik auf Grund einer Betrachtung der Wertgrösse. S. 1. I. Voraussetzungen der allgemeinen Wertlehre. Das allgemeine Wesen des Wertes. Verfehlte Lehren über die Wertgrösse. Brentanos Wertlehre. Die Lehre vom blinden und einleuchtenden Gefallen als Voraussetzung der Lehre von der Wertgrösse. Nach Brentano kann man „sich für die Erkenntnis eines wahren Wertes allein auf das einleuchtende Gefallen verlassen, das durch seine Evidenz als richtig charakterisiert ist". — **K. Kesseler, Hauptprobleme der Religionspsychologie. S. 27.** Es sind drei Hauptprobleme. 1. Die Frage nach dem Wesen und dem Wahrheitsgehalt der Religion; 2. der Absolutheit des Christentums; 3. Stellung des Christentums zum Leben. „Es gilt drei Antinomien zu lösen: Geschichte und Glauben, Welt und Gott, Zeit und Ewigkeit". — **E. Bergmann, Lebensphilosophie J. M. Guyaus. S. 41.** Der Frühverstorbene galt am Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich als der „französische Nietzsche". „Vor allem die ‚Irreligion der Zukunft' (1888), sein Vermächtnis an die Menschheit, hat eine gewaltige Anziehungskraft ausgeübt". Er ist eine „typisch moderne Erscheinung. Ein grosser Skeptiker und ein grosser Sehnsüchtiger. Aber kein Gläubiger, und vor allem kein Sieger über des Lebens Not und jene spezifische Antithetik des modernen Menschen". — **P. Petersen, III. Bericht über psychologische Literatur 1914.** A. Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie. B. Einzelbesprechungen. 1. Gesamtdarstellungen. 2. Monographien. 3. Psycho-

logie und Pädagogik. 4. Noch einmal: Psychologie und Philosophie. 5. Psychotechnik. 6. Tierpsychologie. 7. Zur Geschichte der neueren Psychologie. — **E. Mally, N. Witasek. S. 95.** Er war Schüler Meinongs, seine Philosophie ist durchweg auch psychologisch erweitert. „Ein (allzu früh) vollendetes Leben scheint klar, ja heiter vor unserem Blick zu liegen". „Sein Leben ist wie sein Denken gewesen: edel, ernst und makellos". — Rezensionen.

2. Heft: **W. Conrad, Die wissenschaftliche und die ästhetische Geisteshaltung und die Rolle der Fiktion und Illusion in derselben. S. 129.** Die neuerdings aufgetauchte Behauptung, dass die Fiktionen in der Wissenschaft eine analog fundamentale Rolle spielen, wie man sie den Illusionen in der Kunst zugeschrieben hat, wird erörtert. Die Illusion wurde von K. Lange als Wesen der Kunst hingestellt, die Fiktionen als Wesen der Wissenschaft von Vaihinger. Beide unterzieht der Vf. einer Kritik, die er aber nicht zu Ende geführt hat, da er unterdessen im Dienste des Vaterlandes seinen Tod gefunden hat. — **H. Westphal, Untersuchungen zur Wertethik auf Grund einer Betrachtung der Wertgrösse. S. 168.** 6. Lehre von der Wertgrösse. 7. Angebliche Beschränkungen und Antinomien. 8. Eine Bestätigung unserer Wertlehre gelegentlich der Frage nach Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Wertes. II. Der sittliche Wert. 9. Die Besonderheit des sittlichen Wertes. 10. Ethisches. 11. Zwiespalt über den Träger des ethischen Wertes. — **W. Frost, Grund und Folge. S. 202.** „Untersuchungen zur Psychologie des Denkens". Nach der herkömmlichen Logik zeigt die Syllogistik alle möglichen Formen und Möglichkeiten, nach denen Gedanken schlüssig mit einander verbunden werden können. Aber das ist keine Psychologie des Denkens. „Unser Denken hat die Neigung, Schichten der Auffassung wie parallele Ebenen einander gegenüber zu stellen und die Zusammenhänge in der einen Schicht auf die in einer anderen Schicht zuordnend zu beziehen. In besonderen Fällen, und zwar in den wichtigsten und vielleicht häufigsten, nimmt dies Verhältnis die Form von Erklärung und Erklärtem an. Dies Verhältnis wiederum geht in den meisten Fällen in das von Grund und Folge über". „Man hat gesagt, dass in allen erfolgreichen und bedeutenden Gedankenvorgängen etwas Intuitives eine Rolle spiele. Wer aber hätte geglaubt, dass auch in der Deduktion und dem Syllogismus etwas Intuitives zu finden sein werde? Wir haben gesucht, es herauszustellen: es ist die Erfassung eines Parallelismus". „Richtige Resultate liefert die syllogistische Form stets. Damit ist der reinen Logik genügt. Aber fast alle Logiker enthalten sich nicht einer Bemerkung darüber, dass der Gebrauch dieser Form manchmal ein bedeutungsloses Artefakt sei. Das Kriterium, diesen inneren Unterschied zu begründen, kann nur in psychologischen Bedingungen oder in der Natur dessen gefunden werden, was sich innerhalb der Prämissen abgespielt hat. Wir haben es in einheitlicher Weise für die Barbaraschlüsse aus ganz allgemeiner intuitiver Betrachtung wirklicher wissenschaftlicher Erlebnisvorgänge gewonnen. Darin lag eine Gewähr. Das Ergebnis hat sich für die Syllogistik verifizieren lassen". — Rezensionen.

Miszellen und Nachrichten.

Jenseits von Optimismus und Pessimismus[1]). Unter diesem Titel veröffentlicht D. H. Kerler eine Schrift, in der man nach deren Haupttitel eine Erörterung im Sinne einer Welt- und Lebensauffassung erwartet. Doch der Untertitel „Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik" erweist sie als ethische Aufstellung einer neuen Ethik. Freilich eine „Deutung des Lebens", die dieser Titel verspricht, gibt sie nicht, lehnt sie vielmehr positiv ab. Denn am Schlusse erklärt der Vf.: „Es kann also die Frage nach dem letzten Zweck aller unserer kulturell-sittlichen Bestrebungen, nach dem Sinn des Sinnes des Lebens überhaupt kein Problem sein. Im Zeichen des Ideals verliert das Dasein sein Problematisches. Vom Ideal her wird das Problem des Lebens durch die Vernunft seiner endgültigen Lösung zugeführt. Warum es solche Vernunft, die den Sinn dieses Lebens auszumachen befugt ist, überhaupt gibt, das ist eine Frage nicht nach dem Sinn der Vernunft, sondern nach ihrer Ursache oder ihrem Zweck. Nach dem Sinn der Vernunft zu fragen, ist aber offenbarer Widersinn. Denn das heisst, das Vernünftige der Vernunft durch Vernunft bezweifeln. Zu den unausrottbaren Vorurteilen des unphilosophischen Denkens gehört die Identifizierung von Zwecklosigkeit mit Sinnlosigkeit. Wie der erkenntnistheoretisch Ungeschulte nie aufhört, nach der Ursache zu fragen, und auch zur letzten Ursache eine Ursache aufgewiesen wissen will, und zu dieser wiederum eine und so in infinitum, so fordert er auch zu jedem Zweck einen übergeordneten Zweck, dem jener als Mittel dienen soll usw. Das Zwecklose scheint ihm sinnlos zu sein".

„Wir bescheiden uns also mit der Antwort, die wir auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gefunden zu haben hoffen. Die Ursache, den Zweck, den Sinn dieses Sinns zu erfahren, darauf verzichten wir, nicht im Gefühl der Resignation, sondern aus der Erkenntnis heraus, dass diese Probleme teils falsch gestellt, teils von untergeordneter Bedeutung oder für eine personalistische, das »Schicksal« ins Zentrum rückende Lebensanschauung von Interesse, teils überhaupt irrelevant sind. Den Mächten des Eudämonismus, des ethischen Naturalismus, überhaupt des Personalismus, hat unser Vernichtungskampf gegolten. Am Grabe einer, theoretisch wenigstens, wie wir glauben sagen zu dürfen, zu Grunde gerichteten Welt pflanzen wir die Hoffnung auf, dass die Zukunft einer impersonalistisch gerichteten Lebensanschauung gehören wird, einer Lebensanschauung, die ihren Ort hat »jenseits von Optimismus und Pessimismus«.

Also hat es nach dieser weltstürzenden Ethik bis jetzt weder theoretisch noch weniger praktisch echte Sittlichkeit gegeben. Denn alle auf Selbstlosigkeit dringenden Ethiker sind auf halbem Wege stehen geblieben.

[1]) Ulm 1914, Kerler.

Denn „wo das Handeln nicht von radikalster Selbstlosigkeit getragen ist, kann von sittlicher Vollkommenheit des Verhaltens nicht die Rede sein, mit anderen Worten, in der sittlichen Welt kommt unseren persönlichen Interessen, und wären sie noch so seelisch und geistig noch so sublim, keinerlei Bedeutung zu".

Nun wird es doch als die grosse Tat Kants gepriesen, dass er das Sittliche auf sich selbst gestellt, die Pflicht um der Pflicht willen so nachdrücklich eingeschärft hat. Aber „er hat nicht gesehen, dass der Sinn des Lebens ausschliesslich und in nichts anderem als in Sittlichkeit, im Pflichterfüllen besteht, dass Glück, subjektive Befriedigung zum Sinn des Lebens überhaupt nicht und in keiner Form gehören kann". Aber auch von Kant unabhängige Ethiker, von denen Vf. eine grössere Anzahl anführt, und selbst christliche, katholische, wie Willmann und Cathrein, denen man sonst egoistische Moral vorwirft, haben die Selbstlosigkeit betont. Aber „indem sie auf diese Befriedigungszustände auch Wert legen, verraten sie, dass sie bis zu den letzten und zwar gerade entscheidendsten, die ganze Lebens- und sogar Weltanschauung revolutionierenden Konsequenzen des Impersonalismus nicht vorgedrungen sind".

„Es bleibt also dabei, dass nicht in der Wärme des Befriedigungsgefühls, in dem Frieden zu finden das tiefe Sehnen des Menschengeschlechts ist, sondern in der Eisluft des nur vom Ideal aus gesehenen jenseits aller unserer persönlichen Interessen und Gemütsbedürfnisse liegenden Daseins der Sinn des Daseins zu suchen ist".

Diese Ueberspanntheiten scheitern an der unausrottbaren Natur des Willens, der nur ein bonum sibi, ein ihm angemessenes, ihn befriedigendes Gut wollen kann. Freilich, wenn die Befriedigung selbst erstrebt wird, ist die Sittlichkeit nicht selbstlos, zwar nicht unsittlich, aber nur weniger vollkommen. Um also eine ganz selbstlose Sittlichkeit zu erhalten, muss sie noch unpersönlicher werden. Auch Kerler hat die allerletzte Tiefe des Gedankens noch nicht zum Aufstieg gebracht, was er an den Kantianern tadelt. Um ganz radikal, ganz unpersönlich zu werden, muss auch der letzte Schritt getan werden: die Sittlichkeit muss vom Subjekte losgelöst werden und in die Luft, in die „Eisluft" des Ideals versetzt werden. Uns Erdenwürmern ist aber der Aufenthalt dort oben unmöglich.

Kerler glaubt den Wert der Sittlichkeit zu erhöhen, indem er verlangt, dass man sie ihrer selbst willen übe und jede andere Rücksicht ausschliesse. Damit wird sie zu einer blossen logischen oder ästhetischen Forderung degradiert, ihre hohe Heiligkeit, die nur in einem unendlich Heiligen begründet sein kann, ihre absolute Verbindlichkeit, die Pflicht des Sittlichen bleibt unerklärt und wird positiv ausgeschlossen. Es besteht keine strengere Verpflichtung, sittlich zu handeln, als logisch richtig zu denken und ästhetisch zu urteilen und zu schaffen.

Druckfehlerberichtigung: Heft 2 S. 230 u. ö. lies Mager statt Mayer.

B
3
P75
Bd.28

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY